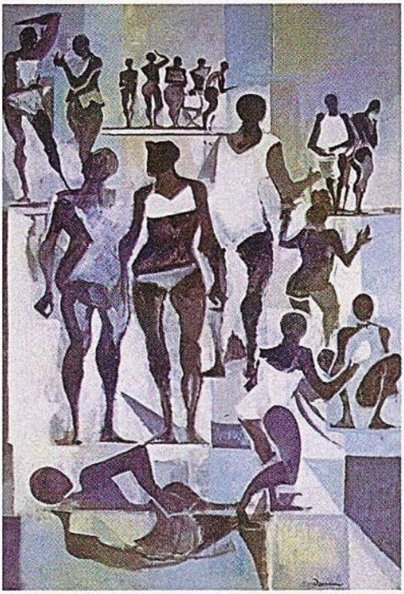
ميشال فوكو

تاريخ الجنسانية

II

استعمال المتع



ترجمة

محمد هشام

أفريقيا الشرق

ترجم هذا الكتاب عن النص الأصلي :
Histoire de la sexualité (Tome 2)
Michel Foucault
Éditions Gallimard 1984

تأليف : ميشال فوكو
ترجمة : محمد هشام

عنوان الكتاب
تاريخ الجنسانية
II
إستعمال المتع

رقم الإيداع القانوني : 2003/1484
ردمك : 9981-25-309-x

أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر ، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء
الهاتف : 04 95 25 022 - 13 98 25 022
الفاكس : 20 29 25 022 - 80 00 44 022
البريد الإلكتروني : E-Mail : afriqueorient@iam.net.ma

ميشال فوكو

تاريخ الجنسانية

II

إستعمال المتع

ترجمة

محمد هشام

أفريقيا الشرق

1

تعديلات

تصدر هذه السلسلة من الأبحاث متأخرة أكثر مما كنت أتوقع وبشكل مغاير تماما.

وها هو السبب. لم تكن هذه الأبحاث تاريخا للسلوكات، ولا تاريخا للتمثلات وإنما تاريخا لـ «الجنسانية» : وللمزدوجتين هنا أهميتهما. فلم يكن قصدي هو إعادة بناء تاريخ التصرفات والممارسات الجنسية، حسب أشكالها المتتالية، وتطورها، وإنتشارها. كما لم تكن نيتي أيضا هي تحليل الأفكار (العلمية، الدينية أو الفلسفية) التي تم من خلالها تمثل هذه السلوكات.

لقد كنت أريد أولا أن أتوقف عند هذه الفكرة، اليومية جدا والحديثة جدا، لـ "الجنسانية" : أن أبتعد عنها، أن أحيط ببداهتها المألوفة وأن أحلل السياق النظري والعملي الذي تندرج فيه. فلفظ "الجنسانية" نفسه ظهر متأخرا، في بداية القرن التاسع عشر. وهذه واقعة لا ينبغي التقليل من شأنها، ولا المبالغة في تأويلها. إنها تشير إلى شيء آخر غير تنقيح معجمي، ولكنها لا تسجل بطبيعة الحال الإنبثاق المفاجئ لما تحيل عليه. فلقد توطد إستعمال الكلمة بالعلاقة مع ظواهر أخرى : نمو ميادين معرفية متنوعة (تشمل الآليات البيولوجية للإنجاب مثلما تشمل التغييرات الفردية أو الاجتماعية للسلوك) ؛ قيام مجموعة من القواعد والضوابط، تقليدية في بعضها وجديدة في بعضها الآخر، تستند إلى مؤسسات دينية وقضائية، تربوية وطبية ؛ تغييرات أيضا في الطريقة التي آتى بها الآفراد إلى منح معنى وقيمة لتصرفاتهم وواجباتهم، لمتعهم وعواطفهم، لإحساساتهم وأحلامهم. لقد كان

الأمر يتعلق، إجمالا، برؤية كيف تشكلت، في المجتمعات الغربية الحديثة، "تجربة" بحيث كان على الأفراد أن يتعرفوا فيها على أنفسهم كذوات ل « جنسانية »، وهي تجربة تنفتح على ميادين معرفية متنوعة جدا وتتمفصل على منظومة قواعد وقيود. لقد كان المشروع إذن هو مشروع تاريخ للجنسانية كتجربة - إذا فهمنا بالتجربة الترابط، في ثقافة ما، بين ميادين للمعرفة، وأنماط للمعيارية وأشكال للذاتية.

إن الحديث عن الجنسانية بهذا الشكل المحدد يتضمن أن نتحرر من خطاطة للتفكير كانت شائعة حينئذ بما فيه الكفاية : جعل الجنسانية لامتغيرة ؛ وإفتراض أنه، إذا كانت تأخذ في تمظهراتها أشكالا فريدة تاريخيا، فبآثار آليات للقمع متنوعة تتعرض لها في كل المجتمعات ؛ الأمر الذي يعني وضع الرغبة وذات الرغبة خارج الحقل التاريخي، والإستعانة بالصور العامة للمحظور من أجل بيان ماقد يكون هناك من تاريخي في الجنسانية. غير أن رفض هذه الفرضية لم يكن لوحده كافيا. فالحديث عن "الجنسانية" من حيث هي تجربة فريدة تاريخيا كان يفترض أيضا أن نتوفر على أدوات كفيلة بتحليل المحاور الثلاثة التي تشكلها، بطابعها الخاص وبترابطاتها : تكون المعارف التي تحيل عليها، وأنظمة السلطة التي تنظم ممارستها، والأشكال التي بها يمكن، بل يجب على الأفراد، أن يتعرفوا على أنفسهم كذوات لها. بيد أن العمل الذي كنت قد أنجزته سابقا حول النقطتين الأوليتين - سواء بخصوص الطب والطب العقلي، أو فيما يتعلق بالسلطة العقابية والممارسات التأديبية - كان قد وفر لي الأدوات التي كنت في حاجة إليها ؛ فتحليل الممارسات الخطابية كان يسمح بتتبع تكون المعارف بالإنفلات من مأزق العلم والايديولوجيا ؛ وتحليل علاقات السلطة وتكنولوجياتها كان يتيح رؤيتها كإستراتيجيات مفتوحة، بالإنفلات من خيار سلطة متصورة كسيطرة أو سلطة مدانة كهيئة ظاهرية. وبالمقابل، فإن دراسة الأنماط التي يأتي بحسبها الأفراد إلى التعرف على أنفسهم كذوات جنسية، كانت تطرح عليَّ صعوبات كثيرة جدا. ففكرة الرغبة أو فكرة الذات الراغبة كانت تشكل حينذاك، إن لم يكن نظرية، فعلى الأقل موضوعا نظريا مقبولا بصفة عامة. على أن هذا القبول نفسه كان غريبا : وبالفعل، فإن هذا الموضوع هو الذي كان حاضرا، حسب صيغ معينة، في قلب النظرية الكلاسيكية

للجنسانية ذاتها، ولكن أيضا في التصورات التي كانت تحاول التخلص منها ؛ ولقد كان أيضا هو نفس الموضوع الذي كان يبدو أنه ورث، في القرنين التاسع عشر والعشرين، من تقليد مسيحي طويل. فتجربة الجنسانية يمكنها أن تتميز، كصورة تاريخية فريدة، عن التجربة المسيحية لـ " الشهوة الجسدية" : إلا أنه يبدو أنهما تخضعان معا إلى مبدأ "إنسان الرغبة".

وعلى كل حال، فلقد كان يبدو لي من الصعب تحليل تكون وتطور تجربة الجنسانية إبتداء من القرن الثامن عشر دون القيام، بخصوص الرغبة والذات الراغبة، بعمل تاريخي ونقدي، وإذن دون "جينيا لوجيا". ولا أعني بهذا القيام بالتأريخ للتصورات المتتابعة للرغبة، للشبق أو لـ "الليبدو"، ولكنني أعني تحليل الممارسات التي أتى الأفراد بواسطتها إلى شد انتباههم إلى أنفسهم، إلى الكشف عن أنفسهم، إلى التعرف على أنفسهم والإعتراف بأنفسهم كذوات للرغبة، مقيمين بينهم وبين أنفسهم علاقة معينة تسمح لهم بأن يكتشفوا في الرغبة حقيقة وجودهم، سواء كان هذا الوجود طبيعيا أو كان ساقطا. وبإختصار، فلقد كانت الفكرة المقصودة في هذه الجينيالوجيا هي البحث عن كيف إنقاد الأفراد إلى أن يمارسوا، على أنفسهم وعلى الآخرين، تأويلية للرغبة، كان سلوكهم الجنسي بلا ريب مناسبتها، ولكنه لم يكن يقينا مجالها الحصري. وعموما، فإنه، لفهم كيف كان يمكن للفرد الحديث أن يختبر نفسه كذات لـ "جنسانية" ما، كان لا بد قبل ذلك من إبراز الطريقة التي كان بها الإنسان الغربي، خلال قرون، قد أتى للتعرف على نفسه كذات للرغبة.

وقد بدا لي أنه لا بد من القيام بتحويل نظري لتحليل ما كان ينظر إليه في غالب الأحيان على أنه تقدم للمعارف : وقد قادني ذلك إلى التساؤل حول أشكال الممارسات الخطابية التي كانت تنتظم المعرفة. وكان لا بد أيضا من تحويل نظري لتحليل ما يوصف غالبا بأنه تجليات لـ "السلطة" : وقد قادني ذلك إلى التساؤل بالأحرى حول العلاقات المتعددة والإستراتيجيات المفتوحة والتقنيات العقلانية التي تنتظم ممارسة السلطات. وقد كان يظهر أنه ينبغي الآن القيام بتحويل ثالث لتحليل ما يشار إليه تحت إسم "الذات"، ولقد كان من الملائم أن نبحث عن ما هي أشكال وأوضاع العلاقة بالذات التي يتشكل بواسطتها الفرد ويتعرف على نفسه

كذات. فبعد دراسة ألاعيب الحقيقة بالعلاقة مع بعضها البعض ـ حول مثال عدد معين من العلوم التجريبية في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ـ، ثم دراسة ألاعيب الحقيقة بالعلاقة مع علاقات السلطة حول مثال الممارسات العقابية، كان هناك عمل آخر يبدو أنه يفرض نفسه فرضا : دراسة ألاعيب الحقيقية في علاقة الذات بالذات، بل في تشكل الذات نفسها كذات ؛ وذلك بإعتماد ما يمكن أن نسميه بـ "تاريخ إنسان الرغبة" كمرجعية وحقل للبحث والتقصي.

غير أنه كان من الواضح كذلك أن القيام بهذه الجينيالوجيا إنما كان سيقودني بعيدا جدا عن مشروعي الإبتدائي. ولذلك كان عليَّ أن أختار : فإما أن أحافظ على التصميم المرسوم سلفا مع إرفاقه بفحص تاريخي سريع لموضوع الرغبة هذا؛ وإما أن أعيد تنظيم الدراسة كلها حول التكون البطيئ، أثناء العصور القديمة، لتأويلية للذات. وقد إخترت هذا الموقف الأخير، معتبرا أن ما أنا ملزم به في النهاية ـ وما أردت أن ألزم به نفسي منذ سنوات عديدة ـ هو مهمة ابراز بعض العناصر التي يمكنها أن تفيد في التأريخ للحقيقة. تاريخ لن يكون هو تاريخ ما يمكن أن يكون صحيحا في المعارف، وإنما تحليل لـ " ألاعيب الحقيقة"، ألاعيب الصواب والخطأ التي يتشكل من خلالها الوجود تاريخيا كتجربة، أي كشيء يمكن ويجب أن يفكر. فمن خلال أية ألاعيب للحقيقة يتقدم الإنسان لتفكير وجوده الخاص عندما يدرك ذاته كمجنون، وعندما ينظر إلى نفسه كمريض، وحين يفكر في نفسه ككائن حي، ناطق وعامل، وحين يحكم على نفسه ويعاقب نفسه بصفته مجرما؟ ومن خلال أية ألاعيب للحقيقة تعرف الكائن البشري على ذاته كإنسان للرغبة ؟ لقد بدا لي أنني بطرحي لهذا السؤال على هذا النحو، وبمحاولة بلورته بخصوص حقبة بعيدة جدا عن آفاقي المألوفة سابقا، فإنني قد تخليت دون شك عن التصميم المرسوم ؛ ولكنني حصرت عن قرب التساؤل الذي أجتهد منذ زمن طويل في طرحه، حتى ولو تطلبت مني هذه المقاربة بضع سنوات من العمل الإضافي. أكيد أن هذا الإنعطاف الطويل لا يخلو من مخاطر ؛ ولكنه كان بالنسبة إلي بمثابة دافع، وبدا لي أنني قد وجدت في هذا البحث فائدة نظرية معينة.

المخاطر ؟ تأخير وقلب نظام برنامج النشر الذي كنت قد حددته. وإنني لمدين لكل أولئك الذين تتبعوا مسارات وإنعطافات عملي - أفكر هنا في مستمعي "الكوليج دوفرانس" - ولأولئك الذين كان لهم صبر إنتظار نهايته. - وفي مقدمتهم بييرنورا (Pierre Nora). أما بالنسبة لؤلئك الذين يعني عندهم العمل الشاق، والبدء وإعادة البدء، والمحاولة، والسقوط في الخطأ، وإعادة النظر جذريا، والشعور بإمكان التردد في كل خطوة، بالنسبة لأولئك الذين يعتبرون بأن العمل، عموما، في جو من التحفظ والقلق يعني الإستقالة، فواضح أننا لا ننتمي إلى نفس الكوكب.

وقد كان الخطر يكمن أيضا في التعامل مع وثائق سيئة المعرفة من قبلي[1]. لقد كنت أجازف بإخضاعها، دون أن أدرك ذلك جيدا، لأشكال من التحليل أو لأنماط من المساءلة آتية من مكان آخر، قلما تلائمها ؛ وفي هذا الصدد، فقد كانت مؤلفات ب. براون (P. Brown) ومؤلفات بـ هادو (P. Hadot)، وفي مرات عديدة محادثاتهما وأرائهما بالنسبة إلي عونا ثمينا. وقد كنت أجازف أيضا، وبالعكس من ذلك، بأن أفقد، في جهد تعودي على النصوص القديمة، خيط الأسئلة التي كنت أريد طرحها ؛ على أن هـ. دريفوس (H. Dreyfus) وب. رابنو (P. Rabinow) من بركيلي (Berkeley) أتاحا لي، بأفكارهما وأسئلتهما، وبفضل صرامتهما، أن أعمل على إعادة الصياغة النظرية والمنهجية لتلك الأسئلة. أما فرانسوا واهل (F: wahl)، فقد زودني بنصائح ثمينة.

وقد ساعدني ب. فين (P.ـVeyne) بإستمرار على إمتداد هذه السنوات. فهو يعرف، كمؤرخ حقيقي، معنى البحث عن الحقيقة، ولكنه يعرف أيضا المتاهة التي ندخلها بمجرد ما نريد أن نكتب تاريخ ألاعيب الصواب والخطأ ؛ إنه ينتمي إلى زمرة أولئك الذين يقبلون، وهم قليلون جدا اليوم، مواجهة الخطر الذي تحمله معها، بالنسبة لكل تفكير، مسألة تاريخ الحقيقة. فتأثيره على هذه الصفحات سيكون صعب التحديد.

---

1 - إنني لست هيلينيا ولا متليتنا. ولكن بدا لي أنه بشرط أن نضع في ذلك ما يكفي من العناية والصبر والأناة، فإنه بالإمكان أن نكتسب، مع نصوص العصر اليوناني والروماني القديم، ألفة كافية : أعني ألفة تسمح في ان واحد وحسب ممارسة مكونة دون شك للفلسفة الغربية، بمساءلة الإختلاف الذي يجعلنا على مسافة بعيدة من فكر نتعرف فيه على أصل فكرنا، والقرب الذي يبقى برغم هذا الإبتعاد الذي نعمقه بدون انقطاع.

أما بخصوص الدافع الذي حثني على هذا العمل، فلقد كان بسيطا للغاية. وإنني لأتمنى أن يكون في حد ذاته، في نظر البعض، كافيا. إنه الفضول ـ النوع الوحيد من الفضول، على كل حال، الذي يستحق أن يمارس بشيء من الأصرار: ولكن ليس الفضول الذي يبحث عن تمثل ما تجدر معرفته، وإنما الفضول الذي يسمح بالانفكاك من الذات. وما الفائدة من السعي الحثيث إلى المعرفة إذا كان لا يضمن سوى إكتساب المعارف، وليس بطريقة ما وقدر الإمكان، تيه الذي يعرف؟ إن هناك لحظات في الحياة تكون فيها مسألة معرفة ما إذا كان بالإمكان أن نفكر بطريقة مخالفة لتلك التي نفكر بها، وما إذا كان بالإمكان أن ندرك بطريقة مخالفة لتلك التي نرى بها، ضرورية من أجل الإستمرار في النظر أو في التفكير. وربما قد يقال لي بأن ليس على هذه الألاعيب مع الذات نفسها إلا أن تبقى في الظل؛ وأنها، في أحسن الأحوال، إنما تدخل في عداد هذه الأعمال التحضيرية التي تزول من تلقاء نفسها عندما تكون قد فعلت فعلها. ولكن، ما هي الفلسفة اليوم ـ أعني النشاط الفلسفي ـ إذا لم تكن هي العمل النقدي الذي يقوم به الفكر على نفسه؟ وإذا لم تكن تتعلق، بدل تبرير ما نعرفه سلفا، بمباشرة معرفة كيف وإلى أي مدى يكون من الممكن أن نفكر بشكل مغاير؟ إن هناك دائما شيئا من الإستهزاء في الخطاب الفلسفي حينما يريد، من الخارج، أن يبسط سيادته على الخطابات الأخرى، ليقول لها حقيقتها وكيف ينبغي العثور عليها، أو حينما يأخذ على عاتقه أن يحقق في قضيتها بإيجابية ساذجة؛ غير أن له الحق في إستكشاف ما يمكن، في فكره الخاص، أن يتغير بالعمل الذي يمارسه على معرفة غريبة عنه. فـ "المحاولة" ـ التي يجب فهمها كإمتحان مغير للذات نفسها في لعبة الحقيقة وليس كتملك تبسيطي للآخر لأغراض تواصلية ـ هي الجسم الحي للفلسفة، على الأقل إذا كانت الفلسفة لا تزال الآن كما كانت في الماضي، أي "تزهدا" وتمرينا للذات، في الفكر.

إن الدراسات التي ستلي، كدراسات أخرى كنت قد أنجزتها سابقا، هي دراسات في "التاريخ"، من حيث الميدان الذي تعالجه ومن حيث المراجع التي تعتمدها؛ ولكنها ليست أعمال "مؤرخ". الشئ الذي لا يعني أنها تلخص

أو تركب العمل الذي يمكن أن يكون قد قام به آخرون ؛ بل إنها لو نظر إليها من وجهة نظر " تداوليتها" - محضر تمرين كان طويلا ومترددا، والذي غالبا ماكان في حاجة إلى أن يعيد الكرة وأن يصحح نفسه. لقد كان تمرينا فلسفيا : وكان رهانه هو معرفة إلى أي حد يمكن لعمل التفكير في تاريخنا الخاص أن يحرر الفكر مما يفكره بصمت ويسمح له بالتفكير بطريقة مغايرة.

فهل كنت محقا في هذه المجازفات ؟ لست أنا الذي يجب أن يحكم على ذلك. إنني أعرف فقط أنه بتحويلي لموضوع وللعلامات الكرونولوجية لدراستي، وجدت في ذلك فائدة نظرية ؛ لقد كان بإمكاني أن أقوم بتعميمين أتاحا لي في آن واحد أن أعين تلك الدراسة في أفق أرحب وأن أدقق بشكل أفضل في منهجها وموضوعها.

وهكذا، فبرجوعي القهقري من المرحلة الحديثة إلى العصور القديمة، عبر المسيحية، بدا لي أنه لا يمكن تجنب طرح سؤال بسيط جدا وعام جدا في آن واحد : لماذا يشكل السلوك الجنسي، ولماذا تشكل النشاطات والمتع التي ترتبط به، موضوع إنشغال أخلاقي ؟ لماذا هذا الهم الأخلاقي الذي يظهر، على الأقل في لحظات معينة، وفي مجتمعات معينة أو في مجموعات معينة، أكثر أهمية من الإهتمام الأخلاقي الذي يولى لميادين أخرى هي رغم ذلك أساسية في الحياة الفردية أو الجماعية، كالتصرفات الغذائية أو القيام بالواجبات المدنية؟ أنني أعرف جيدا بأن هناك جوابا يتبادر إلى الذهن فورا : لأنها موضوع محظورات أساسية يعتبر خرقها بمثابة خطيئة جسيمة. غير أن هذا معناه تقديم الحل في صورة السؤال ذاته ؛ وبالخصوص فإن هذا معناه تجاهل أن الهم الأخلاقي المتعلق بالتصرف الجنسي ليس مرتبطا دائما، في شدته أو في أشكاله، بعلاقة مباشرة مع منظومة المحظورات ؛ فغالبا ما يحدث أن يكون الإنشغال الأخلاقي قويا حيثما لا يكون هناك بالضبط أي فرض ولا أي منع. وعموما، فإن المحظور شيء، والأشكلة الأخلاقية شيء آخر. لقد بدا لي إذن أن السؤال الذي ينبغي أن يستعمل كخيط موجه هو الآتي : كيف، ولماذا، وبأية صورة تشكل النشاط الجنسي كميدان أخلاقي ؟ لماذا هذا الهم الأخلاقي الملحاح،

وإن كان متغيرا في أشكاله وفي شدته ؟ لماذا هذه "الأشكلة" ؟ وفي النهاية، فإن هذه بالذات هي مهمة تاريخ الفكر، بالتعارض مع تاريخ السلوكات أو التمثلات : تعريف الشروط التي "يؤشكل" فيها الكائن البشري ماهيته ومايفعله والعالم الذي يحيا فيه.

ولكن بطرحي لهذا السؤال العام جدا، وبطرحه على الثقافة اليونانية واليونانية-اللاتينية تحديدا ظهر لي بأن هذه الأشكلة كانت مرتبطة بمجموع ممارسات كانت لها، يقينا، أهمية كبيرة في مجتمعاتنا : ولعل هذا ما يمكن أن نسميه ب "فنون الحياة" . على أنه يجب أن نفهم بهذه العبارة ممارسات رزينة وإرادية لا يحدد بواسطتها الناس لأنفسهم قواعد التصرف وحسب، وإنما يحاولون بواسطتها أيضا أن يتغيروا في أنفسهم، أن يتحولوا في كينونتهم الفريدة، وأن يجعلوا من حياتهم عملا يحمل قيما جمالية معينة ويستجيب لمقاييس أسلوب محددة. ومن دون شك، فقد فقدت « فنون الحياة » هذه، و« تقنيات الذات » هذه قدرا معينا من أهميتها ومن إستقلاليتها عندما إدمجت، مع المسيحية، في ممارسة سلطة رعائية ؛ ثم فيما بعد في ممارسات ذات طابع تربوي، طبي أو سيكولوجي. ولكن يبقى مع ذلك أنه ينبغي دون شك كتابة أو إستعادة التاريخ الطويل لجماليات الحياة هذه ولتقنيات الذات هذه. فقد أشار Burckhardt منذ زمن بعيد إلى أهميتها في عصر النهضة ؛ غير أن بقائها وتاريخها وتطورها لا يتوقف عند هذا التاريخ [1].
وعلى أية حال، فلقد بدا لي أن دراسة اشكلة السلوك الجنسي في العصور القديمة يمكن أن تعتبر كفصل – أحد الفصول الأولى – من هذا التاريخ العام لـ « تقنيات الذات ».

تلك هي سخرية هذه الجهود التي نبذلها من أجل تغيير طريقتنا في الرؤية، من أجل تغيير أفق ما نعرف ومن أجل محاولة أن نتنحى قليلا. فهل قادت فعلا إلى التفكير بشكل مغاير ؟ ربما أنها أتاحت، على الأكثر، تفكيرا مغايرا لما كنا

1 - ليس صحيحا الإعتقاد بأن دراسة هذه الفنون وجمالية الحياة هذه قد أهملت تماما منذ **Burckhardt**. ولنفكر في دراسة بنيامين (Benjamin) حول بودلير (Baudlaire). ويمكن أيضا أن نجد تحليلا مهما في الكتاب الذي صدر مؤخرا لـ S. Grrenblatt : *«Renaissance Self-fashioning»*, 1980.

نفكر فيه من قبل، وإدراك ما فعلناه من زاوية مختلفة وتحت ضوء أكثر سطوعا. لقد كنا نعتقد بأننا نبتعد، وها نحن أنفسنا على خط عمودي من ذواتنا. فالسفر يجدد شباب الأشياء، ولكنه يشيب العلاقة بالذات. إنه يبدو لي الآن بأنني أدرك بشكل أفضل ماهي الطريقة التي سلكتها، بشيء من التحسس وبشذرات متتالية ومختلفة، في هذه المهمة لكتابة تاريخ للحقيقة : تحليل لا السلوكات ولا الأفكار، لا المجتمعات ولا «إيديولجياتها» وإنما تحليل «الإشكالات» التي يتقدم من خلالها الوجود على أنه شيء يمكن وينبغي أن يكون مفكرا، «والممارسات» التي تتكون، إنطلاقا منها، تلك الإشكالات. فالبعد الإركيولوجي للتحليل يسمح بتحليل الأشكال نفسها للأشكلة ؛ أما بعده الجينيالوجي، فيسمح بتحليل تكونها إنطلاقا من الممارسات وتحولاتها. أشكلة الجنون والمرض إنطلاقا من ممارسات إجتماعية وطبية تعرف جانبية معينة "للتطبيع" ؛ أشكلة اللغة والعمل في ممارسات خطابية تخضع لقواعد "إبستيمية" معينة؛ أشكلة الجريمة والسلوك الإجرامي إنطلاقا من ممارسات عقابية معينة تخضع لنموذج "تأديبي". وأود الآن أن أبين كيف أن النشاط والمتع الجنسية قد تأشكلت، في العصور القديمة، من خلال ممارسات للذات شغلت مقاييس : "جمالية للوجود".

هذه إذن هي الأسباب التي جعلتني أعيد محورة كل دراستي حول جينيالوجيا إنسان الرغبة، منذ العصر القديم الكلاسيكي حتى القرون الأولى للمسيحية. وقد اتبعت في ذلك توزيعا زمنيا بسيطا : فقد خصصت مؤلفا أولا، "إستعمال المتع"، للكيفية التي تأشكل بها النشاط الجنسي عند الفلاسفة والأطباء في الثقافة اليونانية الكلاسيكية، في القرن الرابع قبل الميلاد. وقد إهتممت في "الإنشغال بالذات" بهذه الأشكلة في النصوص اليونانية واللاتينية للقرنين الأولين من عهدنا، عهد المسيحية ؛ وأخيرا فقد إنصرف مؤلف "إعترافات الجسد" إلى معالجة تكون مذهب ورعائية الشهوة الجسدية. أما فيما يتعلق بالوثائق التي سأستعملها، فإنها ستكون في معظمها نصوصا "تعليماتية"، وأعني بهذا نصوصا يدور موضوعها الرئيسي، أيا كان شكلها (خطاب، حوار، مؤلف، مجموع قواعد، رسائل...)، حول إقتراح قواعد للسلوك. ولن ألجأ إليها إلا من أجل أن أجد فيها توضيحات

عن النصوص النظرية حول مذهب المتعة أو الأهواء. أما الميدان الذي سأحلله، فيتشكل من نصوص تزعم تقديم قواعد وأراء ونصائح حول طريقة السلوك الأمثل: إنها نصوص "تطبيقية" تشكل هي نفسها موضوعات لـ "تطبيق"، بالحد الذي كانت توضع فيه لتقرأ، وتحفظ، وتتأمل، وتستعمل، وتختبر، وكذلك بالحد الذي كانت تهدف فيه، في نهاية الأمر، إلى تشكيل أساس للسلوك اليومي. لقد كان لهذه النصوص دور أن تكون موجهات تتيح للأفراد أن يتساءلوا حول سلوكهم الخاص، أن يسهروا عليه، أن يشكلوه وأن يصنعوا أنفسهم كذوات أخلاقية؛ واجمالا نصوص تتعلق بوظيفة "أخلاقية ـ شعرية"، على حد تعبير يوجد عند بلوتارك(Plutarque) .

ولكن، بما أن هذا التحليل لإنسان الرغبة يقع عند نقطة إلتقاء أركيولوجيا الأشكلات وجينيالوجيا ممارسات الذات، فإنني أود أن أتوقف، قبل أن أبدأ، عند هاتين الفكرتين: تبرير أشكال "الأشكلة" التي إخترتها، والإشارة إلى مايمكن أن نعنيه بـ "ممارسات الذات"، ومن خلال أية مفارقات وصعوبات، أتيت إلى تفسير إستبدال تاريخ للإنساق الأخلاقية الذي يمكن أن يكتب إنطلاقا من المحظورات، بتاريخ الأشكلات الأخلاقية الذي يكتب إنطلاقا من ممارسات الذات.

2

أشكال الأشكلة

لنفرض أننا نقبل للحظة بمقولات جد عامة مثل " وثنية "، "مسيحية"، "أخلاق"، و"أخلاق مسيحية"، ولنفرض أننا نتساءل حول ما هي نقاط "الأخلاق الجنسية للمسيحية" التي تعارضت بوضوح أكثر مع "الأخلاق الجنسية للوثنية القديمة" : هل هي حظر المحرم، السيطرة الرجولية، إخضاع المرأة؟ ليست هذه الأجوبة، دون شك، هي التي ستقدم لنا ؛ فنحن نعرف إمتداد وثبات هذه الظواهر في أشكالها المتنوعة. ومن المحتمل جدا أننا سنقترح نقاطا أخرى للتمايز. فعن قيمة الفعل الجنسي نفسه، تكون المسيحية قد ربطته بالشر والخطيئة، بالسقوط والموت، في حين أن العصر القديم يكون قد منحه دلالات إيجابية. تحديد الشريك المشروع : المسيحية لم تكن، بخلاف ما كان يجري في المجتمعات اليونانية أو الرومانية، قد قبلته إلا بالنسبة للزواج الأحادي، وداخل هذه الزوجية تكون قد فرضت عليه مبدأ هدفية انجابية محصورة. وعن إحتقار العلاقات بين أفراد نفس الجنس : تكون المسيحية قد ألغتها بشكل صارم، بينما تكون اليونان قد مجدتها - وروما قبلتها - على الأقل فيما بين الرجال. ويمكن أن نضيف إلى نقاط التعارض الأساسية هاته، القيمة الأخلاقية والروحية العالية التي تكون المسيحية قد منحتها، بخلاف الأخلاق الوثنية، للتعفف الصارم، للعفة الدائمة وللعذرية. وعموما، فإن حول هذه النقاط كلها التي إعتبرت لزمن طويل أنها غاية في الأهمية - طبيعة الفعل الجنسي، الوفاء للزواج الأحادي، العلاقات الجنسية بين المتامثلين جنسيا، العفة،

يبدو أن القدماء كانوا بالأحرى غيرمبالين، وأن لا شيء من كل هذا قد إسترعى إنتباههم كثيرا ولا طرح بالنسبة لهم مشاكل حادة.

بيد أن هذا ليس صحيحا ؛ وسيكون من السهل بيان ذلك. يمكن أن نبين ذلك بإبراز الإستعارات المباشرة والإتصالات الوثيقة جدا التي يمكن أن نلاحظها فيما بين المذاهب المسيحية الأولى والفلسفة الأخلاقية للعصر القديم : فأول نص مسيحي كبير خصص للممارسة الجنسية في الحياة الزوجية - الفصل العاشر من الكتاب الثاني من "مربي" (Pédagogue) كليمان الإسكندراني(Clément d'Alexandrie) - يتسند إلى عدد معين من الإحالات المتعلقة بالكتاب المقدس، ولكن كذلك إلى مجموع مبادئ وقواعد مستعارة مباشرة من الفلسفة الوثنية. وهكذا، نرى في هذا النص سلفا ربطا معينا بين النشاط الجنسي والشر، قاعدة زواج أحادي إنجابي، إدانة للعلاقات بين أفراد من نفس الجنس، وتمجيدا للتعفف. ليس هذا وحسب، بل يمكننا أن نتتبع، على مدى تاريخي أطول، إتصال الموضوعات، والقلق والمتطلبات، التي أثرت بدون شك في الأخلاق المسيحية وأخلاق المجتمعات الأوروبية الحديثة، ولكن التي كانت حاضرة سلفا وبوضوح في عمق الفكر اليوناني واليوناني - الروماني القديم. وها هي شهادات عديدة عن ذلك : التعبير عن الخوف، نموذج للسلوك، صورة موقف محتقر، مثال عن التعفف.

1 - الخوف

إن الشباب المصابين بفقدان المني « يحملون في كل عادة الجسد بصمة الهرم والشيخوخة ؛ فهم يصيرون نذلاء، خائري القوة، فاتري الهمة، أغبياء مرهقين، منحني الظهر، غير قادرين على فعل أي شيء، بسحنة شاحبة، بيضاء، متأنثة، بلا شهية، بلا حرارة، الأطراف ثقيلة، الساقين متخدرين، في أقصى الضعف والوهن ؛ وبكلمة ضائعين كليا بالتقريب. إن هذا المرض هو حتى عند الكثيرين منهم متجه نحو الشلل ؛ وبالفعل كيف يمكن للقوة العصبية الأتُّصاب، والطبيعة قد أضعفت في المبدأ التجديدي وفي المصدر ذاته للحياة؟ ». إن هذا المرض "المخجل في حد ذاته" هو مرض "خطير من حيث أنه يقود إلى الركود، ومضر بالمجتمع من حيث أنه

يتعارض مع إنتشار النوع ؛ ولأنه في كل الأحوال مصدر عدد لامتناه من المصائب، فإنه يستلزم إسعافات سريعة » [1].

إننا نتعرف بسهولة، في هذا النص، على الوساوس التي تعهدها وغذاها الطب والبيداغوجيا منذ القرن الثامن عشر حول الإنفاق الجنسي الخالص ـ ذلك الذي ليس له خصوبة ولا شريكا ؛ فالإنهاك التدريجي للعضوية، وموت الفرد، وتدمير نوعه، وفي النهاية الخسارة التي تلحق الإنسانية كلها، كل هذه الأشياء كان يوعد بها بإنتظام، على إمتداد أدب مهدار، كل من أسرف في استعمال جنسه. ويبدو أن هذه المخاوف المطلوبة كانت قد شكلت، في الفكر الطبي للقرن التاسع عشر، البديل "الطبيعي" والعلمي عن تقليد مسيحي كان يلحق المتعة بميدان الموت والشر.

بيد أن هذا النص هو، في الواقع، ترجمة ـ ترجمة حرة بأسلوب ذلك الزمان ـ لنص كتبه الطبيب اليوناني أريتي (Arétée) في القرن الأول من عهد المسيحية. ويمكننا، عن هذا الخوف من الفعل الجنسي القادر، إن هو إختل، على أن يحدث على حياة الفرد أوخم العواقب، أن نجد شهادات كثيرة في نفس الفترة :

فقد كان سورانوس (Soranus) يعتبر مثلا أن النشاط الجنسي هو، في جميع الأحوال، أقل ملائمة للصحة من الإمتناع الخالص البسيط ومن العذرية. بل إن هناك ما هو أقدم من ذلك : فقد كان الطب يقدم نصائح مستعجلة عن الحذر والإقتصاد في إستعمال المتع الجنسية : تجنب إستعمالها غير المناسب، إعتبار الشروط التي تمارس فيها، التخوف من عنفها الخاص ومن أخطاء حميتها. بل عدم الإنقياد إليها، حسب البعض، إلا "إذا أراد المرء أن يسيء إلى نفسه". وعليه، فإن هذا الخوف هو خوف قديم جدا.

---

1 - Arétée, *Des signes et de la cure des maladies chroniques*, II, 5.

ويعلق المترجم الفرنسي L. Renaud (1834) على هذا النص بقوله : «إن حرقة البول التي يتحدث عنها النص هنا تختلف أساسا عن المرض الذي يحمل هذا الإسم اليوم، والذي يسمى بحق السيلان الأبيض... فحرقة البول البسيطة أو الحقيقة التي يتحدث عنها أريتي هنا تتميز بسيلان لا إرادي خارج الجماع للخلط المنوي والممزوج بخلط بروستاتي.
إن هذا المرض المخجل غالبا ما يحدث بالإستمناء وهو نتيجة له.»

إن الترجمة تغير شيئا ما من معنى النص اليوناني الذي يمكن أن نجده في "Corpus Medicorum Graecorum"

2 - خطاطة سلوك

نعرف كيف كان فرانسوا دوصال (Françaîs de Sales) يحث على الفضيلة الزوجية ؛ وللمتزوجين كان يقدم مرآة طبيعية مقترحا نموذج الفيل والأخلاق الحسنة التي كان يبين عنها في سلوكه مع زوجته. فهو "ليس سوى حيوانا ضخما، ولكنه الحيوان الأكثر وقارا الذي يعيش على الأرض، والأكثر حسا... فهو لا يغير أنثاه أبدا، ويحب بحنو تلك التي إختارها، والتي لا يضاجعها مع ذلك إلا كل ثلاث سنوات على مدى خمسة أيام فقط وبكيفية سرية جدا إلى حد أنه لم يشاهد أبدا وهو يقوم بهذا الفعل ؛ إلا أنه يرى رغم ذلك في اليوم السادس الذي يذهب فيه، قبل كل شيء، إلى النهر الذي يغسل فيه كل جسده، عازما على ألا يرجع إلى القطيع دون أن يكون قد تطهر قبل ذلك. اليست هذه أخلاق جميلة ونزيهة؟"[1]. بيد أن هذا النص نفسه إنما هو تنويع على موضوعة إنتقلت بواسطة تقليد طويل (من خلال Aldrovandi ، و Gessner ، وVincent de Bauvais ، و Physislogus الشهير) ؛ ونحن نجد عنه سلفا صياغة عندPline - الذي - يتابعه كتاب "مدخل إلى الحياة الورعة" عن قرب : «إن الفيلة لا تتجامع في السر الإحياء وإحتشاما.. فالأنثى لا تدعن إلى الجماع إلا مرة واحدة كل عامين، وخلال خمسة أيام من كل عام، ليس أكثر ؛ أما في اليوم السادس، فإن الفيلة تستحم في النهر ولا تلحق بالقطيع إلا بعد الإستحمام. وهي لا تعرف الخيانة الزوجية...»[2]. أكيد أن Pline لم يكن يزعم إقتراح خطاطة تعليمية بمثل وضوح فرانسوا دوصال، إلا أنه كان يحيل على نموذج للسلوك كان مثمنا بجلاء. ليس لأن الإخلاص المتبادل بين الزوجين كان تعليما يلقن بالحاح في بعض التيارات الفلسفية كالرواقية المتأخرة ؛ بل إنه كان أيضا سلوكا عالي التقدير كمظهر للفضيلة، وضبط النفس، والتحكم في الذات. لذلك كان يمكن إمتداح كاتون لوجون (Caton le jeune) الذي لم تكن له، عندما قرر أن يتزوج، أية علاقة بعد بأية امرأة ؛ بل أفضل من ذلك أيضا Lœlius الذي "لم يقرب في حياته المديدة إلا إمرأة واحدة، الأولى والوحيدة التي

1 - François de Sales, *Introduction à la vie dévote,* III, 39.
2 - Pline, *Histoire naturelle,* VIII, 5, 13

تزوجها." [1]. ويمكن أن نعود إلى أبعد من ذلك في تعريف هذا النموذج الزواجي المتبادل والأمين. فهذا نيكوكليس (Nicoclès) مثلا يبين، في الخطاب الذي ينسبه إليه أزوكرات (Isocrate)، كل الأهميمة الأخلاقية والسياسية التي يوليها لكون أنه "لم يربط منذ زواجه أية علاقة جنسية بأي أحد آخر غير زوجته.» [2]. وفي مدينته المثالية، يعتبر أرسطو على أنها "فعل مخل بالشرف" (وهذا بـ "بكيفية مطلقة وبلا إستثناء") علاقة الزوج بامرأة أخرى أو علاقة الزوجة برجل آخر" [3]. إن "الاخلاص" الجنسي للزوج إزاء زوجته الشرعية لم تكن توجبه القوانين ولا الأعراف، ومع ذلك فلم يكن أقل من سؤال يطرح، وشكلا من الصرامة كان بعض الأخلاقيين يعلقون عليه أهمية قصوى.

3 ـ الصورة

هناك في نصوص القرن التاسع عشر صورة نموذجية عن مشتهي المماثل أو اللوطي : فحركاته، وهيأته وكيفية تبهرجه، وتأنقه، ولكن أيضا شكل وتعابير وجهه، وتشريحه، والشكل الأنثوي لكل جسده، تنتمي بإنتظام إلى هذا الوصف التحقيري ؛ فهذا الوصف كان يحيل في آن واحد على موضوع تعاكس الأدوار الجنسية وعلى مبدإ علامة طبيعية لهذه الإساءة إلى الطبيعة، حتى أنه يمكن الإعتقاد، كما كان يقال، بأن "الطبيعة نفسها قد جعلت من ذاتها شريكا في الكذب الجنسي" [4]. إنه بالإمكان بلا شك أن نكتب التاريخ الطويل لهذه الصورة (التي يمكن أن تكون هناك سلوكات فعلية قد قابلتها، بواسطة لعبة معقدة من الإستقراءات والتحريات) بل يمكننا أن نقرأ، في القوة السلبية العميقة لهذا النمط المقولب، الصعوبة القرنية في مجتمعاتنا لادماج هاتين الظاهرتين المختلفتين اللتين هما تعاكس الأدوار الجنسية والعلاقة بين أفراد ينتمون إلى نفس الجنس. غير أن الصورة، بالهالة المنفرة التي تحيط بها، قد إخترقت القرون ؛ وكانت قد تجذرت

1 - Plutarque, *Vie de Caton*, VII.
2 - Isocrate, *Nicoclès*, 36.
3 - Aristote, *Politique*, VII, 16, 1335b.
4 - H. Dauverge, *Les Forçats*, 1841, p 289.

بعمق في الأدب اليوناني ـ الروماني للمرحلة الأمبراطورية. فنحن نلتقي بها في صورة "Effiminatus" التي رسمها كاتب "Physiognomonis" مجهولة في القرن الرابع ؛ وفي وصف رهبان Atargatis الذين يسخر منهم Apulée في "Métamorphoses"[1] ؛ وفي الترميز الذي يقترحه Dion de Pruse لـ"daimon" الشراهة والشبق، في معرض إحدى محاضراته حول الملكية[2] ؛ وفي الإشارة الخاطفة إلى الخطباء الصغار المعطرين والمجعدين الذين ينادي عليهم Epictète في الصف الخلفي لقسمه والذي يسألهم هل هم رجال أم نساء[3]. بل يمكننا أن نراها كذلك في صورة الشباب المنحط كما يراه سينيك (Sénèque) الخطيب حوله بإشمئزاز كبير : "إن الولع الموبوء بالغناء والرقص يملأ نفوس متأنثينا ؛ فتمويج الشعر، وجعل الصوت رقيقا لمماثلة لطافة الأصوات النسوية، ومنافسة النساء في رخاوة الأوضاع، والإجتهاد في أبحاث فاحشة جدا، إن هذا هو مثل مراهقينا... متأنثين وواهين منذ ولادتهم، فهم يظلون كذلك عن طيب خاطر، مستعدين دوما للإعتداء على حياء الآخرين وغير مهتمين بحيائهم."[4]. إلا أن الصورة هي، بملامحها الأساسية، أقدم من ذلك بكثير. فأول خطاب لسقراط في "فيدر" (Phèdre) يلمح إليها، حين يستنكر الحب الموجه إلى الغلمان المتأنثين الذين تربوا في رقة الظل والمزينين بالمساحيق والحلي[5]. وبنفس هذه الملامح كذلك يظهر Agathon في "Thesmophories" ـ سحنة شاحبة، خدود محلوقة، صوت نسائي، ثوب زعفراني، شعرية ـ إلى حد أن مخاطبه يتساءل هل هو حقا أمام رجل أم أمام امرأة[6]. وسيكون من الخطأ أن نرى في كل هذا إدانة لحب الغلمان أو ما ندعوه بصفة عامة العلاقات اللوطية ؛ ولكن ينبغي، مع ذلك، أن نتعرف فيه على مفعول تقديرات شديدة السلبية بخصوص بعض الجوانب الممكنة في العلاقة بين الرجال، كما عن اشمئزاز حاد تجاه كل ما يمكن أن يسجل تخليا إراديا عن إمتيازات وعلامات الدور الرجولي. إن ميدان علاقات الحب الذكورية كان "حرا" في العصر

1 - Apulée, *Métamorphoses*, VIII, 26 Sq.
2 - Dion de Pruse, *Discours*, IV, 101-115.
3 - Epictète, *Entretiens*, III, 1.
4 - Sénéque le Rheteur, *Controverses*, I, Préface, 8.
5 - Platon, *Phèdre*, 239 c-d.
6 - Aristophane, *Thesmophories*, V, 190 Sq.

اليوناني القديم، أكثر بكثير مما كان عليه في المجتمعات الأوروبية الحديثة ؛ ولكن يبقى مع ذلك أننا نرى هنا تسجيلا مبكرا لردود فعل سلبية قوية ولأشكال من التنقيص ستستمر طويلا وستمتد في الزمن.

4ـ نموذج للإمتناع

إن البطل الفاضل، القادر على التخلي عن المتعة كما عن إغراء يعرف بأنه لن يسقط في حباله، هو صورة مألوفة في المسيحية، كما كانت شائعة ومتداولة فكرة أن هذا العدول بإمكانه أن يوصل إلى تجربة روحية عن الحقيقة والحب لا يمكن للنشاط الجنسي إلا أن يلغيها تماما. ولكن كانت كذلك معروفة، في العصر الوثني القديم، صورة أبطال الإعتدال، أولائك الذين يتحكمون في أنفسهم وفي رغباتهم بما يكفي من العزيمة للتخلي عن المتعة الجنسية. فقبل مدعي صانعي المعجزات بكثير كـ Appollonius de Tyane مثلا، الذي كان قد نذر على نفسه العفة مرة واحدة وإلى الأبد، والذي كان لم يعد يمارس أي إتصال جنسي طول حياته[1]، كانت اليونان قد عرفت مثل هذه النماذج ومجدتها. لقد كانت هذه الفضيلة المثالية عند البعض علامة واضحة على الضبط الذي كانوا يمارسونه على أنفسهم، وبالتالي عن السلطة التي كانوا أهلا لمزاولتها على الآخرين : على هذا النحو، لم يكن Agésilas إكزينفون (Xénophon) "لايمس أولئك الذين لايوحون له بأية رغبة فيهم" وحسب، بل إنه كان قد تخلى حتى عن تقبيل الغلام الذي يحبه ؛ وقد كان يهتم بالا يقيم إلا في المعابد أو في أي مكان مرئي" لكي يشهد كل الناس على اعتداله"[2]. غير أن هذا الإمتناع كان، بالنسبة لآخرين، يرتبط مباشرة بنوع من حكمة كانت تصلهم بعنصر ما يتعالى على الطبيعة البشرية، بل بالكينونة ذاتها للحقيقة : ولقد كان ذلك هو سقراط محاورة "المأدبة"(Banquet)، الذي كان كل الناس يريدون أن يقربوه، والذي كان الكل مغرما به، والذي كان الناس يحاولون أن يمتلكوا حكمته ـ هذه الحكمة التي كانت تتجلى وتختبر بالذات في كون أنه

1 - Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 13.
2 - Xénophon, *Agésilas*, 6.

قادر هو نفسه على ألا يلمس الجمال المثير لألسبياد (Alcibiade)[1]. وهكذا، فإن مضوعاتية العلاقة بين التعفف الجنسي وبلوغ الحقيقة كانت مسبقا واضحة المعالم بقوة.

على أنه ينبغي ألا نعتمد كثيرا على هذه الإحالات. فلا يمكننا أن نستدل منها على أن هناك استمرارية بين الأخلاق الجنسية للمسيحية والأخلاق الجنسية للوثنية القديمة. فكثير من الموضوعات والمبادئ أو الأفكار يمكن أن نعثر عليها في هذه أو تلك؛ ولكن ليس لها فيهما مع ذلك نفس الموقع ولا نفس القيمة. فسقراط ليس أبا للصحراء يقاوم الأغراء، ولا نيكوكليس زوجا مسيحيا؛ ولضحك أرسطوفان (Aristophane) أمام Agathon المتأنث قليل من السمات المشتركة مع إحتقار الشاذ جنسيا كما سنجده فيما بعد في الخطاب الطبي. وفضلا عن ذلك، فإنه يجب أن نستحضر بإستمرار أن الكنيسة والرعائية المسيحية قد أبرزتا وبلورتا مبدأ أخلاق كانت تعاليمها إكراهية ومداها كونيا (الأمر الذي لم يكن يلغي إختلافات التعليمات المتعلقة بوضع الأفراد، ولا وجود حركات تزهدية لها طموحاتها الخاصة). وفي مقابل ذلك لم تكن مستلزمات الصرامة منظمة، في الفكر القد يم، في أخلاق موحدة، منسجمة، متسلطة ومفروضة بنفس الطريقة على كل الناس؛ بل كانت بالأحرى تكملة، وكـ «ترف» بالنظر إلى الأخلاق المقبولة عامة؛ على أنها كانت تظهر، من جهة أخرى، في «مراكز متناثرة» كانت تجد أصلها في مختلف الحركات الفلسفية أو الدينية؛ وقد كانت هذه المراكز تجد كذلك وسط نموها في مجموعات متعددة؛ وكانت تقترح، أكثر مما كانت تفرض، أنماطا من الإعتدال أو من الصرامة كان لكل منها هيأته الخاصة: فالصرامة الفيتاغورية لم تكن هي صرامة الرواقيين التي كانت بدورها تختلف كثيرا عن الصرامة التي كان يوصي بها أبيقور (Epicure). ومن التقابلات التي تمكنا من رسمها إجمالا ينبغي ألا نستنتج بأن الأخلاق المسيحية حول الجنس كانت، بشكل ما، «مسبقة التكون» في الفكر القديم؛ بل يجب بالأحرى أن نتصور بأن في التفكير الأخلاقي للعصر القديم تكونت بشكل مبكر جدا "موضوعاتية –

1 - Platon, *Banquet*, 217a-219e.

رباعية" – عن الصرامة الجنسية، حول وبخصوص حياة الجسد، عن مؤسسة الزواج، عن العلاقات بين الرجال، وعن وجود الحكمة. وقد حافظت هذه الموضوعاتية عبر الزمن، ومن خلال مؤسسات ومجموعات قواعد وإحالات نظرية متعددة جدا، على ثبات معين: كما لو كان الأمر هنا يتعلق، منذ العصر القديم، بأربع نقاط للأشكلة كان هم الصرامة الجنسية، إنطلاقا منها، – حسب خطاطات غالبا ما كانت مختلفة – يعيد صياغة نفسه بدون إنقطاع.

بيد أنه يجب أن نسجل بأن موضوعات الصرامة هذه لم تكن تتطابق مع التقسيمات التي كان يمكن أن تضعها المحظورات الكبرى، الإجتماعية، المدنية أو الدينية. ويمكننا أن نفكر بالفعل بأنه حين تكون التحريمات أكثر أساسية، وحين تكون الواجبات أكثر إكراها، فإن المنظومات الأخلاقية بصفة عامة تنمي متطلبات للصرامة الأكثرإلحاحا : إن هذه الحالة يمكنها أن تقع ؛ ولعل تاريخ المسيحية أو تاريخ أوربا الحديثة يمكنه أن يقدم عنها دون شك أمثلة عديدة [1]. ولكن يبدو واضحا أن الأمر لم يكن كذلك في العصر القديم. ويظهر هذا أولا وبكيفية جلية في عدم التناظر الخاص جدا بكل هذا التفكير الأخلاقي حول السلوك الجنسي : فقد كانت النساء ملزمات بصفة عامة (باستثناء الحرية التي كان يمكن أن يمنحها لهن وضع معين كوضع المومس) بالخضوع لإكراهات كانت في أقصى الصرامة؛ ورغم ذلك، فليس للنساء كانت تتوجه هذه الأخلاق ؛ فليست واجباتهن ولا إلتزاماتهن هي التي كان يذكر بها فيها، وكانت تبرر أو تنمى. بل إنها أخلاق رجالية : أخلاق مفكرة ومكتوبة وملقنة من طرف رجال وموجهة إلى رجال، أحرارا بطبيعة الحال. وبالتالي أخلاق رجولية لا تظهر فيها النساء إلا بصفتهن موضوعات، أو على الأكثر، شريكات يكون من الملائم تكوينهن وتربيتهن وحراستهن، عندما تكن خاضعات لسلطة الرجل، واللائي يجب الإمتناع عنهن بالمقابل عندما تكن تحت سيطرة رجل آخر (الأب، الزوج، الولي). وهذه بلا شك إحدى النقاط الأكثر لفتا للنظر في كل هذا التفكير الأخلاقي : فهو لا يحاول أن يعرف حقلا للسلوك وميدانا للقواعد

1 - يمكن أن نفكر بأن تطور اخلاق خاصة بالعلاقات الزواجية، وبشكل ادق الأفكار حول السلوك الجنسي للزوجين في العلاقة الزوجية (الأفكار التي اتخذت أهمية قصوى في الرعائية المسيحية)، إنما هو نتيجة القيام البطئ، المتأخر والصعب، للنموذج المسيحي للزواج خلال العصر الوسيط الأول. أنظر: G.Duby ، *Le chevalier, la femme et le prêtre* 1981.

الصالحة ـ حسب التغييرات الضرورية ـ للجنسين ؛ وإنما هو بلورة للسلوك الذكوري يقوم من وجهة نظر الرجال ومن أجل تشكيل سلوكهم.

بل أكثر من ذلك : إنه لا يتوجه للرجال بخصوص التصرفات التي يمكنها أن تتعلق ببعض المحظورات التي يعرفها كل الناس بما هي كذلك، والتي يتم التشديد عليها رسميا في المدونات والأعراف أو التعليمات الدينية ؛ بل إنه يتوجه إليهم بخصوص التصرفات التي عليهم بالضبط أن يستعملوا فيها حقهم، وسلطتهم، وسيطرتهم وحريتهم : في ممارسة المتع التي ليست مدانة، في حياة زوجية ليس هناك أية قاعدة ولا أي عرف يمنع الرجل فيها من أن تكون له علاقات جنسية خارج العلاقات الزوجية، وفي علاقات مع الغلمان مقبولة، على الأقل في حدود معينة سائدة ومثمنة. لذلك يجب أن نفهم هذه الموضوعات للصرامة الجنسية، لا كترجمة لممنوعات عميقة وأساسية، ولا كتعليق عليها، وإنما كبلورة وأسلبة لنشاط معين في ممارسة سلطته وفي ممارسة حريته

الأمر الذي لا يعني بأن هذه الموضوعاتية للصرامة الجنسية لا تمثل أكثر من تفنن لا نتيجة له، وتأمل لا رباط له بأي اهتمام دقيق. بالعكس، فمن السهل أن نرى بأن كل واحدة من هذه الصور الكبيرة للصرامة الجنسية تحيل على محور للتجربة وعلى شبكة من العلاقات الملموسة : العلاقات بالجسد مع مسألة الصحة، وخلفها كل لعبة الحياة والموت ؛ العلاقة بالجنس الآخر مع مسألة الزوجة كشريكة متميزة، في لعبة المؤسسة الأسرية والرباط الذي تخلقه ؛ علاقة الذات بجنسها الخاص مع مسألة الشركاء الذين يمكن اختيارهم فيها ومشكلة المطابقة بين الأدوار الإجتماعية والأدوار الجنسية ؛ وأخيرا العلاقة بالحقيقة التي تطرح فيها مسألة الشروط الروحية التي تسمح بالوصول إلى الحكمة.

على هذا النحو ظهر لي بأن هناك إعادة محورة كاملة يتعين عليّ القيام بها. فبدل البحث عن المحظورات القاعدية التي تختفي أو تتجلى في مستلزمات الصرامة الجنسية، فإنه كان يجب البحث عن إنطلاقا من أية مناطق للتجربة وبأية أشكال كان السلوك الجنسي قد تأشكل، وصار موضوع هم، وعنصرا للتفكير، ومادة للأسلبة (Stylisation). وبكيفية أدق، فإنه كان من الملائم أن نتساءل

عن لماذا كانت هذه الميادين الأربعة الكبرى للعلاقات التي كان يبدو فيها أن الإنسان الحر، في المجتمعات القديمة، قد تمكن من بسط نشاطه دون أن يلتقي بأي منع أساسي، لماذا شكلت هذه الميادين بالضبط مواقع أشكلة قوية للممارسة الجنسية. لماذا هنا بالذات، بخصوص الجسد وبخصوص الزوجة، بخصوص الغلمان وبخصوص الحقيقة، طرحت مسألة ممارسة المتع مشكلة ؟ لماذا صار تداخل النشاط الجنسي في هذه العلاقات موضوعا للقلق والمناقشة والتفكير ؟ لماذا تمخضت هذه المحاور للتجربة اليومية عن فكر كان يبحث عن ندرة السلوك الجنسي، وإعتداله، وتشكيله، وعن تعريف أسلوب صارم في ممارسة المتع ؟ كيف تم تفكير السلوك الجنسي، بالحد الذي كان يتضمن فيه هذه الأنواع المختلفة من العلاقات، كميدان لتجربة أخلاقية؟

3

الأخلاق وممارسة الذات

للجواب عن هذا السؤال، ينبغي إدخال بعض الإعتبارات المنهجية ؛ أو على الأصح ينبغي التساؤل حول الموضوع الذي نقترحه حينما نهتم بدراسة أشكال وتحولات "أخلاق" ما.

إننا نعرف إلتباس الكلمة. فـ "الأخلاق" تعني عادة مجموعة من القيم وقواعد العمل تقترح على الأفراد والمجموعات بواسطة أجهزة تعليمية متنوعة كما يمكن أن تكون الأسرة، والمؤسسات التربوية والكنائس إلخ.. وقد يحدث أن تصاغ هذه القواعد والقيم بكامل الوضوح في مذهب متماسك وفي تعليم صريح. ولكن يحدث أيضا أن تنقل بطريقة متفشية، وبعيدا عن أن تكون مجموعا ممنهجا، فإنها قد تشكل لعبة معقدة من العناصر تعوض بعضها البعض، تصحح بعضها البعض، تلتغي حول نقاط معينة، متيحة بذلك تسوية ما أو مخارج ما. فتحت هذه التحفظات، يمكننا أن نسمي هذا المجموع التعليمي "مدونة أخلاقية". ولكن تعني "الأخلاق" أيضا السلوك الواقعي للأفراد، في علاقته بالقواعد والقيم التي تقترح عليهم : على هذا النحو يشار إلى الكيفية التي بها يخضعون كليا أقل أو أكثر لمبدإ تصرف، التي بها يخضعون إلى أو يقاومون محظورا ما أو تعليما ما، والتي بها يحترمون أو يهملون مجموعا من القيم ؛ فدراسة هذا الجانب من الأخلاق يجب أن تحدد كيف، وبأية هوامش للتغيير أو للخرق، يتصرف الأفراد أو المجموعات بالإحالة على نظام تعليمي يكون معطى، صراحة أو ضمنا، في ثقافتهم، والذي لهم عنه وعي واضح قليلا أو كثيرا. فلنسم هذا المستوى من الظواهر، "أخلاقيات السلوكات".

ليس هذا كل شيء. وبالفعل، فالقاعدة السلوكية شيء، والسلوك الذي يمكن أن نقيسه بهذه القاعدة شيء آخر، بل شيء آخر أيضا الكيفية التي بها ينبغي أن "نتصرف" - أي الكيفية التي بها يجب أن تتشكل النفس كذات أخلاقية تعمل بموجب العناصر التعليمية التي تكون المدونة. فعندما يكون هناك رمز للأفعال وبالنسبة لنمط محدد من الأفعال (التي يمكن أن نعرفها بدرجة تطابقها أو تباينها بالعلاقة مع هذا الرمز)، فإن هناك كيفيات مختلفة لـ "التصرف" أخلاقيا، كيفيات مختلفة بالنسبة للفرد الفاعل أن يعمل، ليس ببساطة كفاعل، وإنما كذات أخلاقية لهذا الفعل. فلتكن مثلا مدونة من التعليمات الجنسية تحتم على الزوجين إخلاصا زوجيا صارما ومتبادلا، ودوام إرادة إنجابية ؛ فسيكون هناك، حتى في هذا الإطار الصارم كيفيات متعددة لممارسة هذه الصرامة، وكيفيات عديدة لـ "الإخلاص". ويمكن لهذه الإختلافات أن تنصب على نقاط متعددة.

إنها تتعلق بما يمكن أن نسميه بـ "تحديد المادة الأخلاقية"، أي الطريقة التي بها ينبغي على الفرد أن يشكل هذا الجزء أو ذاك من ذاته كمادة رئيسية لتصرفه الأخلاقي. على هذا النحو، يمكن أن يحال المهم في ممارسة الإخلاص والأمانة على الإحترام الصارم للمحظورات والإلتزامات في الأفعال نفسها التي تنجز. ولكن يمكن كذلك أن يتحدد الأساسي في الإخلاص في التحكم في الرغبات، في المعركة الضارية التي تقاد ضدها، في القوة التي تقاوم بها الإغراءات ؛ وعندئذ، فإن ما يشكل مضمون الإخلاص هو هذه اليقظة وهذا الصراع ؛ وستكون، في ظل هذه الشروط، الحركات المتناقضة للنفس، أكثر بكثير من الأفعال نفسها في إنجازها، هي مادة الممارسة الأخلاقية. ويمكن أن يتعلق هذا الإخلاص أو تتعلق هذه الأمانة بشدة وإستمرارية وتبادلية العواطف التي نشعر بها تجاه الزوج، وبنوعية العلاقة التي تربط، على الدوام، بين الزوجين.

على أن الإختلافات يمكنها أن تنصب أيضا على "نمط الإخضاع"، أي على الطريقة التي يقيم بها الفرد علاقته مع هذه القاعدة ويكتشف نفسه على أنه مرتبط بالتزام أن يمارسها. فيمكننا، مثلا، أن نمارس الإخلاص الزوجي وأن نخضع للقاعدة التي يفرضها، لأننا نعترف بأننا ننتمي إلى المجموعة الاجتماعية التي تقبله، والتي

تصدر عنه صراحة وبوضوح، والتي تحافظ في صمت على عادته ؛ ولكن يمكننا أيضا أن نمارسه لأننا نعتبر أنفسنا ورثة تقليد روحي نتحمل مسؤولية المحافظة عليه أو أحيائه ؛ ويمكننا أيضا أن نمارس هذا الإخلاص بالإستجابة لطلب ما، أو بإقتراح أنفسنا كمثال يحتدى، أو بمحاولة إعطاء حياتنا الخاصة صورة تستجيب لمعايير إشعاع، وجمال، ونبل أو كمال.

هناك أيضا إختلافات ممكنة في إشكال "التبلور"، في أشكال "العمل الاخلاقي" الذي نقوم به على أنفسنا، لا لجعل سلوكنا مطابقا لقاعدة معطاة وحسب، ولكن أيضا لمحاولة تحويل أنفسنا إلى ذات أخلاقية لسلوكنا. على هذا النحو، يمكن للصرامة الجنسية أن تمارس من خلال عمل للتعلم والحفظ واستيعاب مجموع ممنهج من القواعد والتعليمات، ومن خلال مراقبة منتظمة للتصرف تستهدف قياس الدقة التي تطبق بها هذه القواعد ؛ ويمكنها أن تمارس كذلك في صورة تخلي مفاجئ، شامل ونهائي عن المتع ؛ بل يمكنها أن تمارس أيضا في صورة معركة دائمة يمكن لطوارئها - حتى في فشلها العابر - أن يكون لها معنى وقيمة ؛ ويمكنها أن تمارس كذلك من خلال كشف متقن، دائم ومفصل قدر الإمكان لحركات الرغبة في كل الأشكال، حتى أكثرها غموضا، التي تختفي ورائها.

وأخيرا، هناك إختلافات أخرى تتعلق بما يمكن أن ندعوه "غائية" الذات الأخلاقية : لأن فعلا ماليس أخلاقيا في ذاته فقط وفي فرادته، بل هو أخلاقي كذلك بإندراجه في وبالمكان الذي يحتله في مجموع تصرف ما، فهو عنصر في هذا التصرف وجانب منه، وهو يسجل مرحلة في ديمومته، وتقدما محتملا في إستمراريته. إن الفعل الأخلاقي ينزع نحو انجازه الخاص ؛ ولكن علاوة على ذلك، فهو يرمي، من خلال هذا الإنجاز، إلى تشكيل تصرف أخلاقي يقود الفرد، لا ببساطة إلى أفعال مطابقة دائما لقيم وقواعد، ولكن أيضا إلى نمط معين من الوجود مميز للذات الأخلاقية. وحول هذه النقطة، هناك إختلافات ممكنة : فالإخلاص الزوجي يمكنه أن يتعلق بتصرف أخلاقي يوجه نحو إنضباط ذاتي كلي أكثر فأكثر ؛ ويمكنه أن يكون تصرفا أخلاقيا يظهر إنفصالا مباغتا وجذريا إزاء العالم، ويمكنه أن ينزع إلى سكينة تامة للنفس، إلى فقدان كلي

للحس إزاء تهيجات الأهواء، أو إلى تطهير يؤمن الخلاص بعد الموت والخلود السعيد.

وإجمالا، فلكي يكون فعل ما "أخلاقيا"، فإنه يجب ألا يختزل إلى فعل أو سلسلة من الأفعال مطابقة لقاعدة ما، أو قانون أو قيمة. صحيح أن كل فعل أخلاقي يحتوي على علاقة بالواقع الذي ينجز فيه وعلى علاقة بالرمز الذي يحيل عليه؛ ولكنه يتضمن **أيضا علاقة معينة** بالذات؛ وليست هذه العلاقة ببساطة "وعيا بالذات"، **ولكنها تشكيل** للذات كـ "ذات أخلاقية"، تشكيل يحصر فيه الفرد الجزء من نفسه الذي يشكل موضوع هذ المارسة الأخلاقية، ويعرف موقفه بالعلاقة مع القاعدة التي يتبعها، ويحدد لنفسه أسلوب وجود معين يتقدم كإكتمال أخلاقي لنفسه، ويختبر نفسه، ويصلح نفسه، ويتحول. فليس هناك فعل أخلاقي خاص لا يحيل على وحدة تصرف أخلاقي؛ وليس هناك تصرف أخلاقي لا يستدعي تشكيل النفس كذات أخلاقية؛ وليس هناك تشكل للذات الأخلاقية دون "أنماط للتحويل الذاتي" (تذويت: Subjectivation) ودون "زهدية" أو "ممارسات للذات" تسندها. إن الفعل الأخلاقي غير قابل للإنفصال عن هذه الأشكال من العمل على الذات، وهي أشكال لا تقل إختلافا من أخلاق إلى أخرى ومنها منظومة القيم والقواعد والمحظورات.

غير أن هذه التمييزات يجب ألا تكون لها فقط مفعولات نظرية، بل إن لها أيضا نتائجها بالنسبة للتحليل التاريخي. فالذي يريد أن يكتب تاريخ "أخلاق" ما ينبغي له أن يأخذ بعين الإعتبار الواقعات المختلفة التي تشملها الكلمة. فهناك تاريخ «الأخلاقيات»: وهو التاريخ الذي يدرس إلى أي مدى تتطابق أفعال هؤلاء الأفراد أو تلك المجموعات أو لا تتطابق مع القواعد والقيم التي تقترحها سلطات مختلفة. وهناك تاريخ "المدونات"، وهو التاريخ الذي يحلل مختلف منظومات القواعد والقيم التي تشتغل في مجتمع ما أو مجموعة معطاة، السلطات أو أجهزة الإكراه التي تروج لها والأشكال التي تأخذها تعدديتها وتبايناتها أو تناقضاتها. وأخيرا، هناك تاريخ الكيفية التي يستدعى بها الأفراد إلى تشكيل أنفسهم كذوات للتصرف الأخلاقي: وسيكون هذا هو تاريخ النماذج المقترحة لإقامة

وتطوير العلاقات بالذات، للتفكير حول الذات، لمعرفة وفحص وكشف الذات بالذات، والتغييرات التي تجري على الذات نفسها. ولعل هذا ما يمكن أن ندعوه تاريخ "الأخلاقية" (Ethique) و "التزهدية" (Ascétique)، مفهوما كتاريخ لأشكال التحويل الذاتي الأخلاقي وممارسات الذات الرامية إلى تأمينه.

وإذا كان صحيحا بالفعل أن كل "أخلاق" بالمعنى الواسع للكلمة تتضمن الجانبين اللذين أتينا على ذكرهما، جانب مدونات السلوك وجانب أشكال التحويل الذاتي ؛ وإذا صح أنه لا يمكنهما أبدا أن ينفصلا عن بعضهما كليا، ولكن يحدث لهما أن يتطورا في إستقلالية نسبية، فإنه يجب أن نقبل أيضا أن في بعض الأنظمة الأخلاقية يتم التشديد بالخصوص على المدونة ونسقيتها وثراءها وقدرتها على التطابق مع كل الحالات الممكنة وعلى تغطيتها لكل ميادين السلوك ؛ ففي مثل هذه الأنظمة الأخلاقية يجب البحث عن المهم جهة مستويات السلطة التي تروج لهذه المدونة، وتفرض تعلمها والإلتزام بها، وتعاقب على الخروج عنها ؛ وفي ظل هذه الشروط، فإن التذويت يتم بالأساس في صورة قانونية كليا تحيل فيها الذات الأخلاقية نفسها على قانون، أو على مجموع قوانين، يجب عليها أن تخضع لها تحت طائلة أخطاء تعرضها للعقاب. وسيكون من غير الصحيح تماما أن تختزل الأخلاق المسيحية - ينبغي أن نقول بلا شك "الأنظمة الأخلاقية المسيحية" - إلى مثل هذا النموذج ؛ ومع ذلك، فلربما أنه ليس من الخطأ أن نفكر بأن تنظيم المنظومة التوبية في أوائل القرن الثامن عشر وتطورها إلى عشية الإصلاح الديني، قد أحدثا "تشريعية" قوية - "تقنينا" قويا بالمعنى الدقيق - للتجربة الأخلاقية : فضدها قامت كثير من الحركات الروحية والتزهدية التي تطورت قبل الإصلاح.

وبالمقابل، فإنه يمكننا أن نتصور جيدا أنظمة أخلاقية يجب البحث فيها عن العنصر القوي والدينامي جهة أشكال التذويت وممارسات الذات. وفي هذه الحالة، فإن نسق الرموز وقواعد السلوك يمكن أن يكون بدائيا. ويمكن للتقيد الدقيق به أن يكون غير جوهري، على الأقل إذا قارناه بما يفرض على الفرد من أجل أن يتشكل، في العلاقة التي له بنفسه وفي مختلف أفعاله وأفكاره أو عواطفه، كذات أخلاقية ؛ وحالئذ، فإن التشديد يتم على أشكال العلاقات بالذات، وعلى الطرائق والتقنيات

التي تتبلور بها، وعلى التمرينات التي تعطى بها الذات لنفسها كموضوع للمعرفة، وعلى الممارسات التي تسمح بتغيير نمط وجودها الخاص. إن هذه الأنظمة الأخلاقية "الموجهة نحو الأخلاقية" (والتي لا تتوافق بالضرورة مع الأنظمة الأخلاقية لما يسمى بالتخلي الزهدي) كانت مهمة جدا في المسيحية بجانب الأنظمة الأخلاقية "الموجهة نحو المدونة" : وقد كانت بنيها أحيانا تجاورات، وأحيانا أخرى منافسات وصراعات، ومرات **تركيبات معينة**.

والحال أنه **يبدو، على الأقل في مقاربة أولى**، بأن الأفكار الأخلاقية في العصر اليوناني أو اليوناني ـ الروماني القديم، كانت موجهة نحو ممارسات الذات ومسألة لـ Askesis أكثر بكثير مما كانت موجهة نحو تقنيات التصرفات والتعريف الدقيق للمباح والممنوع. وإذا إستثنينا "الجمهورية" و"القوانين"، فقد لا نجد إلا القليل من الإحالات على مبدإ مدونة تعرف بالتفصيل التصرف الذي ينبغي أن يكون، على ضرورة سلطة مكلفة بمراقبة تطبيقها، وعلى إمكانية عقوبات تجازي الخروقات المرتكبة. وحتى إذا كان يتم التشديد في معظم الأحيان على ضرورة إحترام القانون والأعراف – Nomoi –، فإن المهم كان أقل في مضمون القانون وشروط تطبيقه منه في الموقف الذي يقضي بأن تحترم. فالتشديد كان يتم على العلاقة بالذات التي تسمح بعدم الإنسياق وراء الشهوات والمتع، والحفاظ حيالها على ضبط النفس والتعالي، والمحافظة على الحواس في حالة من الهدوء، والوصول إلى نمط للوجود يمكن أن يعرف بالتمتع الكامل بالذات أو بالسيادة التامة للذات على الذات.

من هنا إختيار المنهج الذي قررته على طول هذه الدراسة حول الأنظمة الأخلاقية للعصر الوثني والمسيحي القديم : الإنتباه إلى التمييز بين عناصر مدونة للأخلاق وعناصر للتزهد ؛ وعدم نسيان إنعدام تعايشها، ولاعلاقاتها، وعدم إستقلاليتها النسبية، وعدم إختلافاتها الممكنة، في التأكيد والبروز ؛ إعتبار كل ما يبدو أنه يؤشر، في هذه الأنظمة، على إمتياز ممارسات الذات والأهمية التي تعطى لها، والجهد الذي كان يبذل لتطويرها وتحسينها وتعليمها، والنقاش الذي كان يجري بخصوصها. إلى حد أنه قد يكون علينا أن نحول السؤال الذي غالبا ما يطرح بخصوص الإستمرارية (أو الإنقطاع) بين الأنظمة الأخلاقية الفلسفية للعصر

القديم والآخلاق المسيحية ؛ فبدل أن نتساءل عن ما هي عناصر المدونة التي تكون المسيحية قد إستعارتها من الفكر القديم، وما هي تلك التي أضافتها من عنديتها لتعريف ما هو مباح ومحرم في نظام جنسانية مفترضة الثبات، فإنه قد يكون من الملائم أن نتساءل، تحت الإستمرارية، والنقل أو تغيير المدونات، عن كيف تم تعريف أشكال العلاقة بالذات (وممارسات الذات المرتبطة بها)، وتغييرها وإعادة بلورتها وتنويعها.

إننا لا نفترض بأن المدونات لا أهمية لها، ولا أنها تظل ثابتة، ولكن يمكن أن نلاحظ بأنها تدور في النهاية حول بعض المبادئ البسيطة جدا والقليلة العدد : فربما أن البشر لا يبتكرون، في نظام المحظورات، أكثر مما يفعلون في نظام المتع. أما دوام تلك المدونات، فهو دوام كبير بما يكفي : فالتكاثر المحسوس للتقنينات (المختلفة بالأمكنة، والشركاء، والحركات المباحة أو المحرمة) إنما سيحدث متأخرا جدا في المسيحية. وبالمقابل، يبدو - وعلى كل حال فهذه هي الفرضية التي أود أن استكشفها هنا - أن هناك حقلا كاملا للتاريخية معقدا وغنيا في الكيفية التي يستدعى بها الفرد للتعرف على نفسه كذات أخلاقية للتصرف الجنسي. إن الأمر سيتعلق برؤية كيف تعرف، من الفكر اليوناني الكلاسيكي إلى تشكل المذهب والرعائية المسيحية للشهوة الجسدية، هذا التذويت وتحول.

أود، في هذا الجزء الأول، أن أحدد بعض الخطوط العامة التي تميز الكيفية التي تم بها تفكير السلوك الجنسي في الفكر اليوناني الكلاسيكي كميدان للتقويم والإختيار الأخلاقيين. وسأنطلق من التصور السائد يومذاك عن "استعمال المتع" (chrèsis-aphrodision) لإبراز أنماط التذويت التي يحيل عليها : المادة الأخلاقية، أنواع الإخضاع، أشكال التبلور الذاتي، وأشكال الغائية الأخلاقية. وبعد ذلك، وإنطلاقا في كل مرة من ممارسة كان لها في الثقافة اليونانية وجودها ووضعها وقواعدها (ممارسة حمية الصحة، ممارسة إدارة البيت الأسري، ممارسة الغزل العشقي)، سأدرس الطريقة التي بلور بها الفكر الطبي والفلسفي هذا "الإستعمال للمتع"، وصاغ بعض موضوعات الصرامة التي ستصير متواترة حول أربع محاور كبرى للتجربة : العلاقة بالجسد، والعلاقة بالزوجة، والعلاقة بالغلمان والعلاقة بالحقيقة.

الفصل الأول

الأشكلة الأخلاقية للمتع

I - المتع (Aphrodisia)

II - الإستعمال (chrèsis)

III - الضبط (Enkrateia)

IV - الحرية والحقيقة

سيكون من الصعب جدا أن نجد عند اليونان (كما عند اللاتين أيضا) مفهوما شبيها بمفهوم "الجنسانية" و"الشهوة" . أعني : مفهوما يحيل على وحدة فريدة ويسمح بتجميع ظواهر متنوعة وظاهريا متباعدة عن بعضها البعض على أنها من نفس الطبيعة ومشتقة من نفس الأصل، أو على أنها تشغل نفس نمط العلية مثل: السلوكات، ولكن أيضا الإحساسات، والصور، والرغبات، والغرائز، والأهواء[1].

وبطبيعة الحال، فإن اليونان يتوفرون على سلسلة كاملة من الكلمات للإشارة إلى حركات أو أفعال نسميها "جنسية" . إنهم يتوفرون على معجم كامل للإشارة إلى ممارسات محددة ؛ ولكن لديهم أيضا ألفاظ أكثر إلتباسا تحيل بصفة عامة على ما ندعوه نحن "علاقة" ، "إرتباط" ، أو "علاقات" جنسية مثل: Sunousia, homilia, Ochia, Mixis, Palèsiasmos . إلا أن المقولة العامة التي تدخل تحتها كل هذه الحركات والأفعال والممارسات هي أصعب على الإدراك بكثير. فاليونان يستعملون عن طيب خاطر صفة موصوفة : Ta aphrodisia[2]، يترجمها اللاتين تقريبا بـ "Venerea" : "أشياء" أو "متع الحب" ، "علاقات جنسية" ، "علاقات جسدية" ، "شهوات حسية" ، نحاول قدر الإمكان أن نضع لها مقابلا بالفرنسية . ولكن إختلاف المجموعات المفهومية يجعل من الصعب وضع ترجمة دقيقة للفظ . ففكرتنا عن "الجنسانية" لا تشمل ببساطة ميدانا بمثل هذا الاتساع ؛ بل إنها

---

1 - E. Leski, *Die Zeugungslehre der Antike*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und literatur, XIX, Mayenne, 1950, p. 1248.

2 - cf. J. Dover, *classical Greek attitudes to sexual Behaviour*, Arethusa, 6, n°1, 1973, p. 59, Id., *Greek Popular Morality*, 1974, p. 205, et *Homosexualité grecque*, pp. 83-84.

تستهدف واقعا من نوع آخر ؛ ولها ، في أخلاقنا ومعرفتنا، وظائف أخرى مخالفة تماما. وبالمقابل، فإننا لا نتوفر، من جهتنا، على مفهوم يقيم تقطيعا ويوحد مجموعا مماثلا لمجموع aphrodisia. وربما قد يغفر لي أنني أبقيت، أكثر من مرة، على اللفظ في شكله الأصلي.

إنني لا أزعم، في هذا الفصل، تقديم عرض شامل ومفصل، ولا حتى ملخص ممنهج، عن مختلف المذاهب الفلسفية أو الطبية التي إنشغلت، من القرن الخامس إلى أوائل القرن الثالث (قبل الميلاد)، بالمتعة بصفة عامة والمتع الجنسية بصفة خاصة. فكتمهيد لدراسة الأنماط الأربعة الرئيسية لأسلبة التصرف الجنسي التي تطورت في علم التغذية بخصوص الجسد، وفي الإقتصادية بخصوص الزواج، وفي الإيروسية بخصوص الغلمان، وفي الفلسفة بخصوص الحقيقة، يتحدد قصدي فقط في إبراز بعض الخطوط العامة التي إستخدمت فيها كإطار، لأنها كانت مشتركة بين مختلف الأفكار حول الأ aphrodisia. يمكننا أن نسلم بالأطروحة الشائعة بأن يونانيي هذا العصر كانوا يقبلون ببعض السلوكات الجنسية بسهولة أكثر من مسيحيي العصر الوسيط أو أوروبيي العصر الحديث ؛ ويمكننا أن نسلم أيضا بأن الأخطاء وسوء التدبير في هذا الميدان كانت لا تثير إلا قليلا من الفضح ولا تعرض إلا للقليل من الضرر، سيما وأنه لم تكن هناك أية مؤسسة -رعائية أو طبية- تزعم تحديد ما هو، في هذا النظام من الأشياء، مباح أو محرم، طبيعي أو غير طبيعي ؛ ويمكننا أن نسلم كذلك بأن اليونان كانوا يولون لكل هذه المسائل أهمية أقل بكثير مما نوليه لها نحن. ولكن، تبقى نقطة غير قابلة للإختزال، سواء كان هذا كله مقبولا أو مفترضا : وهي أنهم قد إنشغلوا مع ذلك به ؛ فلقد كان هناك مفكرون وأخلاقيون وفلاسفة وأطباء لتقدير بأن ما تنص عليه قوانين المدينة أو تمنعه، وما يقبله العرف أو يرفضه، لم يكن يكفي للتنظيم الواجب للتصرف الجنسي عند رجل تهمه نفسه ؛ فقد كانوا يعترفون، في كيفية الحصول على هذا النوع من المتعة، على مشكلة أخلاقية.

إن ما أود تحديده في هذه الصفحات، هو بالذات الجوانب العامة التي فيها إنشغلوا بتلك المتعة، والشكل العام للتساؤل الأخلاقي الذي طرحوه بخصوص الا aphrodisia. ومن أجل ذلك، سألجأ إلى نصوص مختلفة جدا عن بعضها البعض

ـ أساسا نصوص إكزنوفون وافلاطون وأرسطو؛ وسأحاول، لا إعادة بناء "السياق المذهبي " الذي يمكن أن يحدد لكل واحد منها معناه الخاص وقيمته الإختلافية، وإنما إعادة بناء "حقل الأشكلة" الذي كان مشتركا بينها والذي جعلها، هذه وتلك، ممكنة. إن الأمر سيتعلق بإظهار تشكل "الافروديسيا"، في خصائصها العامة، كميدان للهم الأخلاقي. وسأنظر في أربع مفاهيم غالبا ما نلتقي بها في التفكير حول الأخلاق الجنسية : مفهوم aphrodisia، الذي يمكن من خلاله أن ندرك ما كان يتعرف عليه، في السلوك الجنسي، كـ "مادة أخلاقية" ؛ مفهوم "الاستعمال" Chrèsis، الذي يسمح بإدراك نمط الإخضاع الذي ينبغي على ممارسة هذه المتع أن تخضع له حتى تكون مقومة أخلاقيا ؛ مفهوم الضبط، Enkrateia، الذي يعرف الموقف الواجب إتخاذه حيال الذات نفسها من أجل أن تتشكل كذات أخلاقية ؛ وأخيرا مفهوم "الإعتدال "، "الحكمة" Söphrosunè، الذي يميز الذات الأخلاقية في إكتمالها. على هذا النحو يمكننا أذن أن نحصر ما يبنين التجربة الأخلاقية للمتع الجنسية ـ انطولوجيتها، وواجباتها الأدبية، وزهديتها وغائيتها.

1

المتع

(Aphrodisia)

يقترح Souda هذا التعريف الذي سيكرره Hésychius : الا aphrodisia هي "أعمال" "أفعال" أفروديت (Aphrodite) ، ـ erga aphrodités . ولا شك في أنه يجب ألاّ نتوقع، في هذا النوع من المؤلفات، جهدا للمفهمة صارما جدا. ولكن اليونان لم يظهروا، في تفكيرهم النظري ولا في تفكيرهم العملي، إنشغالا ملحًا بحصر ما يعنونه بدقة بـ aphrodisia ، ـ سواء تعلق الأمر بتحديد طبيعية الشيء المشار إليه، أو حصر إتساع ميدانها، أو إقامة جدول عناصرها. وعلى كل حال، فلا شيء يشبه هذه اللوائح الطويلة من الأفعال الممكنة كما سنجدها في كتب التوبة وفي الكتب المدرسية للإعتراف، أو في مؤلفات علم النفس المرضي ؛ أي لوحة تستعمل لتعريف المشروع والمباح أو الطبيعي، ولوصف الأسرة الواسعة للحركات المحظورة. ولا شيء كذلك يشبه هم ـ الهم الذي يميز إلى حد بعيد مسألة الشهوة أو الجنسانية ـ الكشف، تحت المسالم أو البريئ، عن الحضور الماكر لقوة غير دقيقة الحدود وذات أقنعة متعددة. فلا تصنيف ولا كشف. ولكن سيتم الإعتناء بتحديد السن التي يكون من الملائم التزوج فيها وإنجاب الأطفال، وفي أي فصل يجب أن تمارس العلاقات الجنسية ؛ إلا أنه لم يكن يقال أبدا، كما يفعل الموجه المسيحي، ما هي الحركة التي ينبغي القيام بها أو تجنبها، وما هي الملاطفات والمداعبات التمهيدية المباحة، وأي وضع يجب إتخاذه، أو ما هي الشروط التي يمكن أن يوقف فيها الفعل الجنسي. وقد كان سقراط يوصي أولئك الذين ليسوا مسلحين بما فيه الكفاية أن يغضوا الطرف عن رؤية غلام جميل، حتى ولو تطلب منهم ذلك أن ينعزلوا في منفى لمدة عام كامل[1] ؛ فيما كان فيدر (Phèdre) يثير معركة العاشق الطويلة ضد

1 - Xénophon, *Mémorables*, I, 3, 13.

رغبته الخاصة : ولكن لم تقل في أي مكان، كما سيكون ذلك شأنها فيما بعد في الروحانية المسيحية، الإحتياطات الواجب إتخاذها لمنع إنسلال الرغبة خلسة إلى النفس، أو لمطاردة آثارها السرية ؛ بل هناك ما هو أكثر غرابة من ذلك : فالأطباء الذين يقترحون، بشيء من التفصيل، عناصر نظام "الافروديسيا"، يسكتون تقريبا عن الأشكال التي يمكن أن تتخذها الأفعال نفسها ؛ ويقولون أشياء قليلة جدا - خارج بعض الإحالات على الوضع "الطبيعي" - حول ما هو مطابق أو مناف لإرادة الطبيعة.

إحتشام ؟ ربما : لأنه يمكننا أن ننسب لليونان حرية كبيرة للتصرف في الأخلاق العامة ؛ ولكن التمثل الذي يوحون به عن الأفعال الجنسية في المؤلفات المكتوبة - وحتى في الأدب الشبقي - يبدو أنه كان محاطا بتحفظ كبير[1] : وهذا بخلاف الفرج التي كانوا ينظمونها أو التمثلات الأيقونية التي تم العثور عليها[2]. وعلى كل حال، فإننا نحس جيدا بأن إكزنوفون، وأرسطو، وبلوتارك لاحقا، لم يكونوا ليجدوا من اللائق أن ينشروا، حول العلاقات الجنسية مع الزوجة الشرعية، النصائح المتشككة والمطبقة التي أسرف في تقديمها الكتاب المسيحيون لاحقا بخصوص المتع الزوجية ؛ فلم يكونوا مستعدين، كما سيكون حال موجهي الضمير فيما بعد، لتنظيم لعبة الطلبات والإمتناعات والمداعبات الأولى، وكيفيات الإجتماع والمعاشرة، والمتع التي يستلذبها والنتيجة التي ينبغي منحها إياها.

ولكن، هناك لما يمكن أن ندركه إستعاديا كـ "تردد" أو "تحفظ"، سبب إيجابي. ذلك أن الطريقة التي كان ينظربها إلى "الأفروديسيا"، ونوع التساؤل الذي كان يوجه إليها، كانت موجهة بشكل مغاير تماما للإتجاه نحو البحث عن طبيعتها العميقة وأشكالها المقننة أو قوتها السرية.

1 - إن "الأفروديسيا" هي أفعال وحركات وإتصالات توفر شكلا معينا من المتعة. فعندما سيذكر القديس أوغسطين في "إعترافات" ته بذكرى صداقات شبابه،

1- يسجل K. J. Dover تقوية لهذا التحفظ خلال العصر الكلاسيكي، أنظر : *Greek popular morality*, pp. 206-207.

2 - K. J. Dover : *L'Homosexualité grecque*, pp. 17 et Sq.

وقوة إنفعالاته، ومتعة الأيام المقضاة معا، والمحادثات، والحماسات والضحكات، فإنه سيتساءل عما إذا لم يكن كل هذا متعلقا، تحت ظاهر بريئ، بالشهوة وبهذا "الضمغ" الذي يشدنا إليها[1]. ولكن، حينما يتساءل أرسطو في "أخلاقية نيقوماخوس"[2] حول من هم أولئك الذين يستحقون أن يوصفوا بدقة بـ "الشبقيين"، فإن تعريفه حصري بدقة : لا تتعلق بالشبقية، بـ"akolasia" ألا المتع الوحيدة للجسد ؛ ومن بين هذه المتع، يجب إقصاء متع النظر، ومتع السمع، ومتع الشم. فلا يكون الإنسان شبقيا إذا "تلذذ" (chairein) بالألوان والحركات والرسوم، كما بالمسرح أو الموسيقى ؛ كذلك يمكننا بدون شبقية أن نتلذذ بعطر الفواكه والورود والبخور ؛ وكما تقول "أخلاقية أو ديموس"[3]، فإن الذي يستغرق بقوة كبيرة في تأمل تمثال أو سماع نشيد ما إلى حد فقدان شهية أو طعم ممارسة الحب، لا يمكن أن نلومه بالشبقية، أكثر مما لا يمكن أن نلوم من تغريه الفاتنات. ذلك أنه لا متعة قمينة بأن تكون شريهة الا حين يكون هناك لمس وإتصال : إتصال بالفم واللسان والحلقوم (بالنسبة لمتع الأكل والشرب)، إتصال بأجزاء أخرى من الجسد (بالنسبة لمتعة الجنس). بل إن أرسطو يلاحظ بأنه سيكون من التجني أن نصف بالإفراط بعض المتع التي نحسها على سطح الجسد - كالمتع النبيلة التي تحدثها التمسيدات والحرارة في الملعب الرياضي : "لأن عند الشبقي لا ينتشر اللمس بواسطة كل الجسد، بل إنه لا يتعلق إلا ببعض الأجزاء"[4]. وستكون إحدى الخصائص المميزة للتجربة المسيحية لـ "الشهوة الجسدية"، ثم لـ "الجنسانية"، أن الذات فيها تستدعى في أغلب الأحيان للشك، وللتعرف بعيدا على تجليات قوة خفية، لينة ورهيبة، يكون من الضروري كشفها بنفس القدر الذي تكون فيه هي

1 - Saint Augustin, *Confessions*, IV, chap. 8, 9, 10.

2 - Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 10,1118 a - b (trad. A.Gauhier et J.- Y. Jolit).

3 - Aristote., *Ethique d'Eudème*, III, 2, 8-9, 1230b.

4 - *Ethique à Nicomaque*, cf. puedo-Aristote, *Problèmes*, XXVIII, 2.

يجب أن نسجل مع ذلك الأهمية الممنوحة للنظر والعيون من قبل كثير من النصوص اليونانية في نشأة الرغبة أو الحب : ولكن ليس، رغم ذلك، لأن متعة النظر مفرطة في ذاتها، وإنما لأنها تشكل فتحة تصاب منها النفس. أنظر بخصوص هذا الموضوع: Xénophon, *Mémorables*, I, 3, 12- 13:

أما بخصوص القبلة، فقد كانت لها قيمة عالية، بالرغم من الخطر الذي تحملها معها (أنظر Xénophon في نفس المصدر) كمتعة جسدية مادية وتواصل نفسي. والواقع أنه ينبغي القيام بدراسة تاريخية كاملة حول "جسد المتع" وتغييراته.

قادرة على التربص بكيفيات مغايرة جدا لأشكال الأفعال الجنسية. غير أن مثل هذا الظن لا يسكن "الأفروديسيا". أكيد أن في تربية وممارسة الإعتدال، يوصى بالحذر من الأصوات والصور والعطور. ولكن ليس لأن التعلق الذي نوليه لها ليس سوى الشكل المقنع لرغبة تكون ما هيتها جنسية، وإنما لأن هناك موسيقات قادرة، بإيقاعاتها، أن تلين النفس، لأن هناك فرج قادرة على أن تمس النفس كالسم، ولأن عطرا ما أو صورة ما يمكنهما بالطبيعة أن يعيدا إحياء "ذكرى الشيء المرغوب فيه"[1]. وعندما سيهزأ من الفلاسفة الذين يزعمون بأنهم لا يحبون، في الغلمان، غير نفوسهم الجميلة، فإنه لا يظن فيهم بأنهم يشعرون بعواطف مضطربة ربما لا يعونها، ولكن ببساطة لأنهم ينتظرون مقابلة الرأس للرأس لوضع أيديهم تحت كسوة أحبائهم[2].

فما هو شكل وأنواع هذه الأفعال ؟ يقدم عنها التاريخ الطبيعي عدة أوصاف، على الأقل عندما يتعلق الأمر بالحيوان : فالجماع عنده ليس واحدا كما يلاحظ أرسطو، ولا يتم بنفس الطريقة[3]. وفي الجزء من الكتاب السادس من "تاريخ الحيوانات" المخصص تحديدا للحيوانات الولودة، يصف أرسطو الأشكال المختلفة للجماع التي يمكن ملاحظتها : فهي تتنوع حسب شكل وموقع الأعضاء، والوضع الذي يتخذه الشركاء، ومدة الفعل ؛ ولكنه يشير أيضا إلى أنماط السلوك التي تطبع فصل الجماع : الخنازير البرية التي تستعد للمعركة[4]، الفيلة التي يمضي بها غضبها حتى إلى تدمير بيت مالكها، أو فحول الخيل التي تجمع إناثها راسمة حولها دائرة كبيرة قبل أن تذهب لمصارعة منافسيها[5]. أما فيما يرجع للجنس البشري، فإنه إذا كان وصف الأعضاء وإشتغالها يمكن أن يفصَّل فيه، فإن السلوكات الجنسية تكاد، بتنوعاتها الممكنة، لا تذكر. الشيء الذي لا يعني، مع ذلك، بأن هناك

---

1 - راجع بالنسبة لمخاطر الموسيقى، أفلاطون في *République*, III, 398e، (فالتناغمات اللذية ضارة حتى بالنساء، فإحرى بالرجال) .أما بخصوص الدور الذاكري للرائحة والصورة المرئية، أنظر أرسطو في :
Ethique à Nicomaque, III, 10,1118a.

2 - سنجد لا حقا لوما من هذا النوع في: *Amours* المنسوب إلى Lucien, 53.

3 - Aristote, *Histoire des Animaux*, V, 2, 539b.

4 - *Ibid.*, VI; 18, 571b.

5 - *Ibid*, VI, 18,571b, 572b.

في الطب والفلسفة أو الأخلاق اليونانية منطقة من الصمت الصارم حول النشاط الجنسي للبشر. والواقع ليس أنه يتم التحفظ في الكلام عن أفعال المتعة هذه : ولكن حينما يتم التساؤل بخصوصها، فإن ما يطرح مشكلة ليس هو الشكل الذي تكتسيه، وإنما هو النشاط الذي تظهره، أي حركيتها أكثر بكثير من تشكلها.

وتعرف هذه الدينامية بالحركة التي تربط "الأفروديسيا" فيما بينها، والمتعة التي ترتبط بها والرغبة التي تثيرها. فالجاذبية التي تمارسها المتعة وقوة الرغبة التي تدفع نحوها تشكلان، مع الفعل ذاتع لِ "الأفروديسيا" وحدة متينة. على أن إحدى الخصائص الأساسية لأخلاقية الشهوة الجسدية ولتصور الجنسانية ستكون فيما بعد فك الرباط - على الأقل الجزئي - لهذا المجموع. إن هذا الفصل سيسجل من جهة بـ "حذف" معين للمتعة (تنقيص أخلاقي بالأمر القائم في الرعائية المسيحية بعدم البحث عن اللذة كغاية للممارسة الجنسية، تنقيص نظري يترجم بالصعوبة البالغة لموضعة المتعة في تصور الجنسانية) ؛ وسيسجل من جهة أخرى بأشكلة أكثر فأكثر قوة للرغبة (التي سترى فيها العلامة الأصلية للطبيعة الساقطة أو البنية الخاصة بالكائن البشري).

وبالمقابل، فإن في تجربة "الأفروديسيا" يشكل الفعل والرغبة والمتعة مجموعا يمكن لعناصره دون شك أن تتمايز، ولكنها ترتبط بقوة مع بعضها البعض. فترابطها الوثيق بالذات هو الذي يحدد إحدى الخصائص الجوهرية لهذا الشكل من النشاط. فالطبيعة أرادت (لأسباب سنراها بعد قليل) أن يكون إنجاز الفعل مرتبطا بمتعة ؛ وهذه المتعة هي التي تثير الرغبة، "Epithumia"، كحركة تتجه بطبيعتها نحوما "يكون متعة" بالنظر إلى المبدإ الذي يذكر به أرسطو : الرغبة هي دائما "رغبة في الشيء اللطيف" (hè gar épithumia tou hedeos estin)[1]. صحيح - وغالبا ما يعود أفلاطون إلى ذلك - أنه لا يمكن أن تكون هناك رغبة دون حرمان، دون نقص للشيء المرغوب فيه وبالتالي دون إختلاط بألم معين ؛ ولكن الشهية، كما يشرح ذلك في "Philèbe"، لا يمكنها أن تثار إلا بتمثل، بصورة أو بذكرى الشيء الذي يمتع ؛ ويستخلص من ذلك بأنه لا يمكن أن تكون هناك

1 - Aristote, *Partie des animaux*, 660b.

رغبة إلا في النفس، لأنه إذا كان الجسد مصابا بالحرمان، فإن النفس، والنفس وحدها، هي التي يمكنها، بالتذكير، أن تجعل الشيء المرغوب فيه حاضرا، وإذن إثارة Epihumia[1]. وعليه، فإن ما يبدو، في نظام السلوك الجنسي، أنه يشكل عند اليونان موضوع تفكير أخلاقي ليس هو بدقة الفعل ذاته (المنظور إليه في مختلف أنماطه)، ولا الرغبة (المعتبرة حسب أصلها وإتجاهها)، ولا حتى المتعة (المقدرة حسب مختلف الموضوعات أو الممارسات التي يمكن أن تحدثها) ؛ وإنما هو بالأحرى الدينامية التي تجمع الثلاثة بطريقة دائرية (الرغبة التي تقود إلي الفعل، والفعل الذي يرتبط بالمتعة، والمتعة التي تثير الرغبة). فالسؤال الأخلاقي المطروح ليس هو : أية رغبات ؟ أية متع؟ ولكن هو : بأية قوة تحملنا "المتع والرغبات" ؟ فالأنطولوجيا التي تحيل عليها هذه الأخلاقية للسلوك الجنسي ليست، على الأقل في شكلها العام، أنطولوجيا للنقص والرغبة، وليست أنطولوجيا طبيعية تحدد معيار الأفعال ؛ بل هي أنطولوجيا قوة تربط الأفعال والمتع والرغبات فيما بينها. إن هذه العلاقة الدينامية هي التي تشكل ما يمكن أن ندعوه بذرة التجربة الأخلاقية لِ "الأفروديسيا"[2].

على أن هذه الدينامية تحلل حسب متغيرين كبيرين. المتغير الأول كمي، ويتعلق بدرجة النشاط التي يترجمها عدد وتواتر الأفعال. فما يميز الرجال فيما بينهم، بالنسبة للطب كما بالنسبة للأخلاق، ليس أساسا هو نوع الموضوعات التي يتجهون صوبها ولا نمط الممارسة الجنسية التي يفضلونها ؛ وإنما هو قبل كل شيء قوة هذه الممارسة وشدتها. فالفصل هو بين الأقل والأكثر : إعتدال أو تطرف. ومن النادر كفاية، عندما ترسم صورة لشخص ما أن يبرز تفضيله لهذا

---

1 - Platon, *Philèbe*, 44e Sq.

2 - يجب تسجيل العبارات التي تربط المتع والرغبات بقوة والتي تبين بأن رهان أخلاق "الافروديسيا" هو مراقبة المجموع الدينامي المكون من الرغبة والمتعة المرتبطتين بالفعل. فالزوج Epithumiai - hedonai يوجد بكثرة عند أفلاطون :
Gorgias, 484d, 491d; *Banquet*,196c; *Phèdre*, 237; *République*, IV, 430c, 431c et d ; IX, 571
Lois, 647e, I; IV, 714a, VI, 782e, VII, 802e, 864b X, 8886b; etc...
أنظر كذلك أرسطو في كتاب : *Ethique à Nicamaque*, VII, 4, 1148a
كما هي متواترة العبارات التي تذكر بالمتعة كقوة تقنع، تجرف، تنتصر، كما عند Xénophon في كتاب :
Mémorables, I, 2, 23; I, 4, 14 ; I, 8 ; IV, 5, 3.

الشكل أو ذاك من المتعة الجنسية[1]. وبالمقابل، فإنه من الأهمية بمكان دائما لتمييزه الأخلاقي أن يسجل إذا كان، في ممارسته مع النساء أو الغلمان، قد برهن على اعتداله، كَـ Agésilas الذي كان يدفع بالإعتدال إلى حد رفض تقبيل الشاب الذي كان يحبه[2]، أم إذا كان يستسلم كَـ Alcibiade أو كـ Arcésilas لشهية المتع التي يمكن التلذذ بها مع الجنسين[3]. ويمكن بهذا الصدد أن نذكر المقطع الشهير من الكتاب الأول لـ "القوانين" : صحيح أن أفلاطون يقابل فيه بوضوح بين العلاقة "المطابقة للطبيعة" والتي تجمع الرجل بالمرأة بغاية التوالد، وبين العلاقة "المضادة للطبيعة" والتي تجمع الذكر بالذكر أوالأنثى بالأنثى[4]. إلا أن هذا التقابل، كيفما كانت صياغته كموضوع بعبارات الطبيعة، فإنما يحيله أفلاطون على التمييز الأكثر أساسية بين التعفف واللاتعفف : فالممارسات التي تخرق الطبيعة ومبدأ التناسل لا تفسر كمفعول لطبيعة غير عادية أو لشكل خاص من الرغبة، بل إنها ليست سوى عاقبة للأفراط : «فالاعتدال في المتعة»(Akrateia hèdonès) هو الذي يقوم في أصلها[5]. وعندما يعرض أفلاطون في "تيماوس"(Timeé) بأن الشبق يجب أن ينظر إليه كمفعول لا لإرادة سيئة للنفس، ولكن كمرض للجسد، فإن هذا الداء إنما يوصف لديه حسب مرضية كبيرة للإفراط : فالمني، بدل أن يظل محبوسا في النخاع وفي بنيته العظمية، يكون قد أفاض وبدأ يسري عبر الجسد كله؛ ويكون هذا الأخير قد صار شبيها بشجرة تكون قوة تنبتها قد جاوزت كل حد : وهكذا سيصبح الفرد، أثناء جزء كبير من وجوده، مجنونا

---

1 - يحدث أن تتم الإشارة من أجل ضرورة السرد إلى الذوق الخاص لرجل ما تجاه الغلمان. هكذا يفعل Xénophon في *Anabase* بخصوص شخص يدعىEpisthénès (4, VII).

ولكنه عندما يرسم الصورة السلبية لـ : Ménon (6, II)، فإنه لا يلومه على هذا النوع من الذوق، وإنما يلومه على استعمال تين هذه المتع استعمالا سيئا" : الحصول على القيادة شابا، أو حب غلام لشيخ، وهو أصلت.

2 - Xénophon, *Agésilas*, V.

3 - حول Arcésilas، انظر Diogène Laërce في : *Vie des philosophes*

4 - Platon, *Lois*, I, 636 C.

5 - سنجد بنفس الطريقة عند Dion de Pruse تفسيرا لظهور حب الغلمان بإفراط في اللاإعتدال (150, VII, *Discours*)

بـ "الإفراط في المتع والآلام"[1]. فأن تكون الخلاعة في متع الجنس دائما من نظام المبالغة، والفيض والإفراط، فتلك فكرة نجدها في الكتاب الثالث من "أخلاقية نيقوماخوس" ؛ فالبنسبة للرغبات الطبيعية التي تكون مشتركة بين كل الناس، فإن الأخطاء الوحيدة التي يمكن إرتكابها، فيما يرى أرسطو، هي من مستوى الكم : فهي تتعلق بـ "الكثير" (to pleion) ؛ هذا في حين أن الرغبة الطبيعية تتعلق فقط باشباع الحاجة، « شرب وأكل أي شيء إلى حد الإشباع الزائد، هو تجاوز لما تطلبه الطبيعة كميا (toi plèphei) » . صحيح أن أرسطو يترك أيضا مكانا لمتع الأفراد الخاصة ؛ فيحدث أن نرتكب أنواعا مختلفة من الأخطاء، سواء ألا نأخذ متعنا في "المكان الذي يجب"، أو أن نتصرف كـ "عامة الناس"، أو لا نأخذها "كما يجب". ولكن، يضيف أرسطو، "مفرطون هم أولئك الذين يبالغون في كل هذه الكيفيات (huperballousi)، سواء عندما يتمتعون بإشباعات يجب تجنبها، أو، إذا كانت هذه الأفعال مباحة، أن يخلصوا منها بمتعة أكثر مما يفعل غالبية الناس » . وهكذا،فإن ما يشكل الإفراط هو المغالاة في هذا الميدان ؛ " وهذا شيء يستحق الذم »[2]. يبدو واضحا إذن بأن خط الفصل الأول الذي يوضع في ميدان السوك الجنسي بالتقدير الأخلاقي لا يرسم إنطلاقا من طبيعة الفعل ذاته وبتنوعاته الممكنة، وإنما إنطلاقا من النشاط ومن تدرجاته الكمية.

غير أن ممارسة المتع تتعلق أيضا بمتغير آخر يمكن أن نقول عنه بأنه متغير "دور أو "قطبية". فلفظ aphrodisia يقابله فعل aphrodisiazein؛ وهو يحيل على النشاط الجنسي بصفة عامة : على هذا النحو يتحدث مثلا عن اللحظة التي تبلغ فيها الحيوانات سن القدرة على aphrodisiazein [3] ؛ وهو يشير أيضا إلى إنجاز فعل جنسي ما بهذا الشكل يثير انتيستنيوس (Antisthène) لدى Xénophon الرغبة

1 - Platon, *Timée*, 86 c-e.

2 - ارسطو *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 1118b، ويجب أن نسجل مع ذلك بأن أرسطو يهتم مرارا بمسألة « المتع الخجولة » التي يمكن للبعض أن يبحث عنها *Éthique à Nicomaque, VII*, 5, 1148b, X, 3, 11736 . أما حول مسألة الرغبة وموضوعها الطبيعي وتنوعاتها، انظر أفلاطون في *République*، IV، 437 d-e .

3 - Aristote, *Histoire des animaux*, VIII, 1, 581 a.

ويتحدث أفلاطون من جهته في *République*، IV, 426a-b عن المرضى الذين، بدل أن يتبعوا حمية معينة يستمرون في الأكل والشرب والجماع (aphrodisiazein).

التي تتملكه أحيانا لِـ aphrodisiazein[1]. ولكن يمكن للفعل أن يستخدم أيضا بقيمته الفاعلة ؛ وفي هذه الحالة، فإنه يحيل بكيفية خاصة على الدور الموصوف بـ " الذكوري" في العلاقة الجنسية، وعلى الوظيفة "الفاعلة" المعروفة بـ "الإيلاج" . وعلى العكس من ذلك، يمكن إستخدامه في شكله "المنفعل" ؛ وحينئذ، فإنه يشير إلى الدور الآخر في الإجتماع الجنسي : الدور "المنفعل" للشريك - الموضوع. إن هذا الدور هو الذي خصصته الطبيعة للنساء - ويتحدث أرسطو عن السن الذي تصبح فيه الفتيات قمينة بـ aphrodisiasthènai [2]؛ وهو الدور الذي يمكن أن يفرض بالعنف على شخص يجد نفسه مختزلا إلى أن يكون موضوع متعة الآخر[3] ؛ وهو أيضا الدور الذي يقبله الغلام أو الرجل الذي يضع نفسه رهن إشارة إيلاج شريكه - هكذا يتساءل صاحب "المشكلات" عن السبب الذي من أجله يجد بعض الرجال متعتهم في aphrodisiazeisthai[4].

لا شك أننا على حق عندما نقول بأن ليس هناك، في المعجم اليوناني، إسما يمكن أن يجمع في مفهوم مشترك ما يمكن أن يكون مميزا في الجنسانية الرجولية وفي الجنسانية النسائية[5]. ولكن يجب أن نسجل بأننا نميز بوضوح، في ممارسة المتع الجنسية، دوران وقطبان، كما يمكن أن نميزهما أيضا في الوظيفة التوالدية ؛ فهما قيمتا وضع - وضع الذات ووضع الموضوع، وضع الفاعل ووضع المنفعل : وكما يقول أرسطو، فإن "الأنثى هي، من حيث هي أنثى، عنصر منفعل، والذكر هو، من حيث هو ذكر، عنصر فاعل"[6]. وعلى حين أن تجربة " الشهوة الجسدية" ستعتبر تجربة مشتركة بين الرجال والنساء، حتى ولو لم تتخذ عندهن نفس الشكل الذي تتخذه عندهم، وعلى حين أن "الجنسانية" ستطبع بالوقف الكبير بين الجنسانية

1 - Xénophon, *Banquet*, IV, 38. Pseudo-Aristote, *Sur la Stérilité*, V, 636b.

2 - Aristote, *Histoire des animaux*, VIII, 1, 581 b.

3 - Xénophon, *Hiéron*, III, 4.

4 - Pseudo-Aristote, *Problèmes*, IV, 26.

5 - P. Manuli, *Fisiologiae patologia del feminile negli seritti hippocratici*, Hippocratica, 1980, p. 393 et Sq.

6 - Aristote, *De la génération des animaux*, I, 21, 729 b.

الرجولية والجنسانية النسائية، فإن "الأفروديسيا" إنما تفكر كنشاط يتضمن فاعلين لكل واحد منها دوره ووظيفته - الذي يمارس الفعل والذي يمارس عليه الفعل.

من وجهة النظر هذه، وفي هذه الاخلاقية بالذات (التي يجب أن نتذكر دوما بأنها أخلاق رجولية، وضعها الرجال للرجال)، يمكن القول إن خط الفصل يمر بشكل رئيسي بين الرجال والنساء - وهو السبب ذاته للتمايز القوي بين عالم الرجال وعالم النساء في كثير من المجتمعات القديمة. ولكن هذا الخط، بصفة أعم، يمر بالأحرى بين ما يمكن أن نسميهم بـ"الفاعلين الفعلة" على مسرح المتع وبين "الفاعلين المنفعلين" : من جهة أولئك الذين هم ذوات النشاط الجنسي (والذين عليهم بهذه الصفة أن يمارسوه بطريقة معتدلة ومناسبة) ؛ ومن جهة أخرى أولئك الذين هم الشركاء - الموضوعات، الصور التي عليها ومعها يمارس ذلك النشاط. وبديهي أن الأولين هم الرجال، ولكن بكيفية أدق الرجال الراشدون والأحرار ؛ أما الثانيين، فيمثلون بطيعة الحال النساء، ولكنهن لا يظهرن فيهم إلا كأحد عناصر مجموع أوسع تتم الإحالة عليه أحيانا للإشارة إلى موضوعات متعة ممكنة : "النساء، الغلمان، العبيد".

ففي النص المعروف بقَسَم أبوقراط، يلتزم الطبيب في كل بيت يدخله بأن يمتنع عن erga aphrodisia مع أي شخص، إمرأة، رجل حر، أو عبد[1]. وهكذا، فالإحتفاظ بالدور أو التخلي عنه، والقيام بدور ذات النشاط أو القيام بموضوع النشاط، الإنتقال إلى صف أولئك الذين يخضعون له عندما يتعلق الأمر برجل، أو البقاء في صف أولئك الذين يمارسونه، ذلك هو المتغير الثاني الكبير، مع متغير "كمية النشاط"، الذي يتعرض للتقويم الأخلاقي. أما المبالغة والإنفعالية، فهما بالنسبة للرجل الشكلان الأساسيان للخلاعة في ممارسة "الأفروديسيا".

2 - إذا كان النشاط الجنسي يجب أن يكون على هذا النحو موضوع تمايز وتقييم أخلاقيين، فإن سبب ذلك ليس هو أن الفعل الجنسي شر في حد ذاته، و ليس كذلك لإنه يحمل معه علامة سقوط أول. فحتى حينما يحال الشكل الراهن

---

1 - Hippocrate, *Le Serment*, in Oeuvres, éd. Lœb, I, p. 300.

للعلاقة الجنسية والحب، كما يفعل أرسطوفان (Aristophane) في "المأدبة" على مأساة أصلية ما – كبرياء البشر و عقاب الآلهة –، فإن لا الفعل و لا المتعة يعتبران لذلك أنهما سيئان ؛ بل إنهما ينزعان بالعكس من ذلك إلى إحياء ما كان يشكل بالنسبة للبشر نمط الوجود الأكثر إكتمالا[1]. وعموما، فإن النشاط الجنسي إنما كان يدرك كنشاط طبيعي (طبيعي و لا غنى عنه) ، لأن بواسطته يمكن للأحياء أن يتوالدوا، **ويمكن للنوع في مجموعه** أن يفلت من الموت[2]. و يمكن للمدن والأسر، **للأسماء و الشعائر أن تستمر** فيما وراء الأفراد الموقوفين على الزوال. فمن بين الرغبات الضرورية والأكثر طبيعية، يصف أفلاطون تلك التي تقودنا إلى "الأفروديسيا"[3]؛ و سبب المتع التي توفرها لنا هذه الأخيرة هو، على حد قول أرسطو، أشياء ضرورية تهم الجسد وحياة الجسد بصفة عامة[4]. وإجمالا، فإن النشاط الجنسي، المتجذر بعمق إلى هذا الحد في الطبيعة وبكيفية جد طبيعية، لا يمكنه أن يعتبر–كما سيذكر بذلك Refus d'Ephèse – أنه نشاط سيئ[5]. و في هذا، بطبيعة الحال، فإن التجربة الأخلاقية ل "الأفروديسيا" إنما تختلف جذريا عما ستكون عليه تجربة الشهوة الجسدية فيما بعد.

ولكن، أيا كانت طبيعيتها و حتى ضرورتها، فإنها ليست أقل من موضوع هم أخلاقي؛ فهي تستلزم تحديدا يسمح بتعيين إلى أي مدى و بأي حد يكون من الملائم ممارستها. ولكن، إذا كان يمكنها،مع ذلك، أن تتعلق بالخير والشر، فليس بالرغم من طبيعتها أو لأن هذه الطبيعة قد أصابها التشوه والتلف، وإنما بالسبب ذاته للكيفية التي أعدتها بها الطبيعة من قبل. وبالفعل، هناك علامتان تطبعان المتعة التي ترتبط بها. أولا، طابعها الدوني: ومن دون أن ننسى أن بالنسبة لـ Aristippe والسريان" لا تختلف المتع عن بعضها البعض"[6]، فإن المتعة الجنسية

---

1 - Platon, *Banquet*, 189 d-193 d.

وحول زمن ميثولوجي بدون توالد جنسي انظر : *Le Politique* 272b-271a.

2 - Aristote, *De la génération des animaux*, II, 1, 731 b, *De l'âme*, II, 4, 415 a-b.

3 - Platon, *République*, VIII, 559 c.

4 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 2, 1147 b.

5 - Rufus d'Éphèse, *Oeuvres*, éd. Daremherg, p. 318.

6 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, II, 8.

تعتبر على العموم بأنها ليست حاملة للشر،ولكن دونية أنطولوجيا ونوعيا : لأنها مشتركة بين الإنسان والحيوان (وليست مشكلة لعلامة مميزة للإنسان وحده)؛ لأنها ممتزجة بالحرمان والألم (وفي ذلك، فهي تتعارض مع المتع التي يمكن أن يوفرها النظر والسمع)؛ لأنها تتوقف على الجسد وضروراته، ولأنها تهدف إلى إسترجاع العضوية لحالتها السابقة على الحاجة[1]. ولكن من جهة أخرى، فإن هذه المتعة المشروطة، الخاضعة والدونية، هي متعة ذات حيوية قصوى؛ وكما يرى أفلاطون في بداية "القوانين" ، فإنه إذا كانت الطبيعة قد عملت على أن ينجذب الرجال والنساء إلى بعضهم البعض، فذلك بغاية أن يكون التوالد ممكنا وأن يؤمن بقاء النوع[2]. بيد أن هذا الهدف هو على درجة قصوى من الأهمية، وأنه أساسي بالنسبة للبشر أن يعطوا أنفسهم خلفة حتى أن الطبيعة قد أولت لفعل الإنجاب متعة قوية جدا؛ وكما أن ضرورة التغدية وتأمين بقائها تذكر بها الحيوانات من قبل المتعة الطبيعية المرتبطة بالأكل والشرب، كذلك فإن ضرورةالتناسل وترك ذرية تذكر بها باستمرار من طرف المتعة والرغبة المرتبطتين بإجتماع الجنسين. على هذا النحو تتحدث "القوانين" عن وجود الشهيات الثلاثة الأساسية التي تتعلق بالأكل الشرب و التوالد : فكلها شهيات قوية، ملحة وحارة، وبالأخص الثالثة على الرغم من أنها "آخر ما يظهر" والتي هي "أكثر غراماتنا حدة ويقظة [3]. وقد كان سقراط يطلب من محاوره في" الجمهورية " هل يعرف "متعة أكبر و أكثر من المتعة الجنسية"[4].

ولعل هذه الحيوية الطبيعية للمتعة، بالجاذبية التي تمارسها على الرغبة، هي بالذات التي تحمل النشاط الجنسي على تجاوز الحدود التي أقامتها الطبيعة عندما جعلت من متعة "الأفروديسيا" متعة دونية، خاضعة ومشروطة. فبسبب هذه

---

1 - حول شراكة هذا النوع من المتعة مع الحيوان، انظر : Xénophon, *Hiéron*, VII،
وحول الطابع المختلط للمتعة الجسدية، انظر : Platon, *République*, IX, 583 a et Sq *Philèbe*, 44 Sq
وحول المتعة المصاحبة لاسترجاع الجسد لحالته السابقة، انظر : Platon, *Timée*, 65q -64d.
Aristote, *Éthique de Nicomaque*, VII, 4, 1147 b.

2 - Aristote, *De la génération des animaux*, II, 1, 731 b, *De l'âme*, II, 4, 415 a-b.

3 - Platon, *République*, VIII, 559 c.

4 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 2, 1147 b.

الحيوية ننقاد إلى قلب التراتب، إلى وضع هذه الشهيات وإشباعاتها في المقام الأول، وإلى منحها سلطة مطلقة على النفس. وبسببها أيضا ننزع إلى الذهاب إلى ما وراء الحاجيات وإلى الإستمرار في البحث عن المتعة حتى بعد إسترجاع الجسد لحالته الطبيعية. فالنزوع إلى التمرد والعصيان هو الكمون "التمردي" (Stasiatique) للشهية الجنسية ؛ أما النزوع إلى التجاوز والإفراط، فهو كمونها "المتسم بالغلو"[1]. لقد وضعت الطبيعة في الكائن البشري هذه القوة الرهيبة والضرورية، المستعدة دوما لتجاوز الهدف المرسوم لها. وهكذا نرى لماذا يقتضي النشاط الجنسي، في هذه الشروط، تمييزا أخلاقيا سبق لنا أن رأينا بأنه كان ديناميا أكثر بكثير مما كان شكليا. وإذا كان يجب، كما يقول أفلاطون، أن تفرض عليه المكابح القوية الثلاثة الخوف والقانون، والخطاب الحقيقي[2]، وإذا كان يجب، حسب أرسطو، أن تخضع الملكة الراغبة فينا للعقل كما يخضع الطفل لأوامرمعلمه[3]، وإذا كان اريستيب (Aristippe) نفسه يريد أن نحرص، دون أن ننقطع عن "استعمال" المتع، على ألا تجرفنا المتع[4]، فإن سبب ذلك ليس هو أن النشاط الجنسي شر، وليس كذلك لأنه يجازف بالإنحراف بالعلاقة مع نموذج تقنيني، وإنما لأنه يتعلق بقوة، بطاقة (energia) تقود هي بذاتها إلى المغالاة. إن القوة المفرطة للمتعة تجد مبدئها، في المذهب المسيحي للشهوة الجسدية، في السقوط والخطيئة التي تسم الطبيعة البشرية. أما بالنسبة للفكر اليوناني الكلاسيكي، فإن هذه القوة هي، بالطبيعة، مفرطة كمونا ؛ وستكون المسألة الأخلاقية هي معرفة كيف تنبغي مواجهة هذه القوة، وكيف تنبغي السيطرة عليها وضمان إقتصادها الملائم.

فأن يظهر النشاط الجنسي تحت ضروب لعبة قوى أقامتها الطبيعة، ولكنها قمينة بأن تكون مفرطة، فإن هذا ما يقرب ذلك النشاط من الغذاء والمشكلات الأخلاقية التي يمكنه أن يطرحها. إن هذا الترابط بين أخلاق الجنس وأخلاق المائدة

---

1 - حول الغلو في المتع، انظر : Aristote, *Éthique à Nicomaque* III, 11, 1118b, VII, 4, 1148a, VIII, 7, 1150a, VII, 7, 1150b. Platon, *République*, 402e, *Timée*, 86b.

وحول التمرد، انظر : Platon, *République*, IV, 442d, IV, 444b, IX, 586e, *Phèdre*, 237d.

2 - Platon, *Lois*, VI, 783a.

3 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 12, 1119b.

4 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, VI, 8.

يشكل واقعة ثابتة في الثقافة اليونانية. وقد نجد عنها مئات الأمثلة. فعندما يريد اكزينوفون، في الكتاب الأول من "Mémorables" أن يبين كم أن سقراط مفيد، بقدوته وكلامه، لتلامذته ومريديه، فإنه يعرض تعاليم وسلوك أستاذه "حول الشرب والأكل ومتع الحب"[1]. وعندما يعالج متحاورو "الجمهورية" مسألة تربية الحراس (حراس المدينة)، فإنهم يتفقون على أن الإعتدال، "Sophrosunè"، إنما يستلزم الضبط الثلاثي لمتع الخمر، والحب، والمائدة (edodai , aphrodisia, potoi)[2]. كذلك يفعل أرسطو : فالأمثلة الثلاثة التي يقدمها في "أخلاقية نيقوماخوس" عن "المتع المشتركة هي أمثلة الغذاء والشراب، وبالنسبة للشباب والرجال الذين هم في سن الكهولة، "مباهج الفراش"[3]؛ ويعترف لكل واحد من هذه الأشكال الثلاثة من المتعة بنفس نوع الخطر، خطر المغالاة التي تتعدى حدود الحاجة، بل إنه يجد لها مبدءا فيزيولوجيا مشتركا، لأنه يرى فيها متعا للإتصال واللمس (فالغذاء والشراب لا يثيران، بحسبه، المتعة الخاصة إلا بالدخول في اتصال مع اللسان والحلق)[4]. وعندما يأخذ الطبيب Eryximaque الكلمة في "المأدبة"، فإنه يطالب لفنه بالقدرة على تقديم نصائح حول الكيفية التي بها يجب إستعمال متع المائدة والفراش؛ وفي رأيه فإن الأطباء هم الذين عليهم أن يقولوا، بخصوص اللحم الجيد، كيفية التمتع به دون السقوط في المرض؛ وهم كذلك الذين عليهم أن يصفوا لؤلئك الذين يمارسون الحب الجسدي - "Le Pandémien" كيف يمكنهم أن يجدوا لذتهم فيه دون أن ينتج عن ذلك أي إضطراب أو خلل[5].

ولعله قد يكون من المفيد تتبع التاريخ الطويل للعلاقات بين الأخلاق الإغتذائية والأخلاق الجنسية، من خلال المذاهب؛ ولكن أيضا من خلال الشعائر الدينية أو القواعد الغذائية؛ ينبغي أن نحاول أن نرى كيف تم الإنفكاك، على المدى الطويل، بين لعبة التعليمات الغذائية ولعبة الأخلاق الجنسية : تطور الأهمية الخاصة بكل منها (مع اللحظة المتأخرة بلا شك التي أصبحت فيها مشكلة السلوك الجنسي

1 - Xénophon, *Mémorables*, I, 3, 15.
2 - Platon, *République*, III, 389 d-e, aussi IX, 580 e.
3 - Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 11, 1118 b.
4 - *Ibid.*, III, 10, 9, 1118 a.
5 - Platon, *Banquet*, 187 e.

أكثر شغلا للبال من مشكلة السلوكات الإغتذائية)، والتمايز التدريجي لبنيتها الخاصة (اللحظة التي تمت فيها مساءلة الرغبة الجنسية بعبارات غير عبارات الشهية الغذائية) . وعلى كل حال، فإن في تفكير يونانيي المرحلة الكلاسيكية يبدو أن الأشكلة الأخلاقية للغذاء والشراب والنشاط الجنسي إنما تمت بطريقة متشابهة بما فيه الكفاية. وقد شكلت الأطعمة والخمور والعلاقات مع النساء والغلمان مادة أخلاقية متماثلة ؛ فهي تشغل قوى طبيعية، ولكنها تنزع دائما إلى أن تكون مفرطة ؛ وهي تطرح كلها نفس السؤال : كيف يمكن، وكيف يجب "إستعمال" (Chrèsthai) هذه الدينامية للمتع والرغبات والأفعال؟ إنه سؤال الإستعمال الجيد. وكما يقول أرسطو : "كل الناس يستمتعون، بحد أو بآخر، بالمائدة والخمر والحب ؛ ولكنهم لا يفعلون ذلك كلهم بالشكل الملائم»[1].

1 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 14, 7, 1154 a.

2

الإستعمال

(Chrésis)

كيف نحصل على متعنا "كما يجب" ؟ إلى أي مبدأ يجب أن نرجع تلطيف وحد وتنظيم هذا النشاط ؟ ماهو نوع الصلاحية التي ينبغي الإعتراف بها لهذه المبادئ، والتي تمكن من تبرير خضوعنا لها ؟ أو، بعبارة أخرى، ما هو نمط الإخضاع المتضمن في هذه الأشكلة الأخلاقية للسلوك الجنسي؟

إن التفكير الأخلاقي حول "الأفروديسيا" ينزع أقل بكثير إلى إقامة مدونة ممنهجة تضبط الشكل المقنن للأفعال الجنسية، وترسم حدا للمحظورات، وتوزع الممارسات على جهتي خط فصل، منه إلى بلورة شروط وكيفيات "إستعمال" : أسلوب ما كان يدعوه اليونان "إستعمال المتع"(chrèsis aphrodisiòn) . إن التعبير المألوف لِـ chrèsis aphrodisiòn يحيل بصفة عامة على النشاط الجنسي (هكذا يتحدث مثلا عن لحظات السنة أو عن السن من الحياة التي يكون فيها ملائما أن تستعمل المتع)[1] . غير أن اللفظ يحيل أيضا على الكيفية التي يمارس بها فرد ما نشاطه الجنسي، وطريقته للتصرف في هذا النظام من الأشياء، والنظام الذي يسمح به لنفسه أو يفرضه عليها، والشروط التي ينجز فيها أفعاله الجنسية، والحصة الزمنية التي يخصصها لها في حياته[2] . وهذه ليست مسألة ماهو محرم أو مباح من بين الرغبات التي نحس بها أو الأفعال التي نرتكبها، وإنما هي مسألة حذر، وتفكير

---

1 - Aristote, *Histoire des animaux*, VIII, I, 581 b, *De la génération des animaux*, II, 7, 747 a.

2 - يتحدث افلاطون (*République*, V, 541 c) عما يجب أن يكون عليه «الإمتلاك والممارسة» الصحيحين (Ktèsis te Kai chreia) للنساء والأطفال، وإذن فالأمر يتعلق هنا بمجموع العلاقات وأشكالها التي يمكن أن تكون لنا بهم. ويشير Polybe إلى chreia aphrodisiòn التي تميز، مع بذخ الثياب والغذاء، أخلاق الملوك الوراثيين والتي تحدث السخط والثورة (*Histoires*, VI, 7).

وحساب في الطريقة التي نوزع بها ونراقب بها أفعالنا. وإذا كان صحيحا أنه يجب، في إستعمال المتع، إحترام قوانين وأعراف البلد، والإمتناع عن الإساءة إلى الآلهة، والإحالة على ما تريده الطبيعة، فإن القواعد الأخلاقية التي يتم الخضوع لها هي أبعد ما تكون عما يمكن أن يشكل خضوعا لمدونة معرفة بدقة[1]. إن الأمر يتعلق، أكثر من ذلك بكثير، بمطابقة متنوعة يجب أن تأخذ فيها بعين الإعتبار الكامل عناصر مختلفة: أحدها هو عنصر الحاجة وما تجعله الطبيعة ضروريا، والآخر هو العنصر الزمني والظرفي للمناسبة، والثالث هو عنصر وضع الفرد نفسه. فـ "الاستعمال" ينبغي أن يتقرر إنطلاقا من الإهتمام بهذه الإعتبارات المختلفة. ومن ثم، فإنه يمكننا أن نتعرف، في التفكير حول إستعمال المتع، على هم إستراتيجية ثلاثية: إستراتيجية الحاجة، وإستراتيجية اللحظة، وإستراتيجية الوضع.

1- استراتيجية الحاجة. نحن نعرف حركة ديوجين (Diogène) الفاضحة:

فعندما كان بحاجة إلى إشباع شهوته الجنسية، فإنه كان يرضي حاجته هو نفسه بنفسه في الساحة العمومية[2]. وككثير من الإستفزازات الوقحة، فإن لهذا الإستفزاز معنيين. فهو ينصب فعلا على الطابع العام للشيء - الأمر الذي كان يقوم في اليونان ضد كل الأعراف والتقاليد والعادات؛ وقد كان يقدم كسبب لعدم ممارسة الجنس إلا في الليل، وضرورة الإختفاء عن الأنظار؛ وفي إحتياط ألا يظهر المرء في هذا النوع من العلاقات، كانت ترى علامة أن ممارسة "الأفروديسيا" ليست شيئا يشرف ما هو أسمى وأنبل في الإنسان. ولعل ضد هذه القاعدة بالاعمومية بالذات يوجه ديوجين نقده "الإشاري"؛ وبالفعل يروي ديوجين لا يرس بأنه كان متعودا على "فعل كل شيء علانية وأمام الملأ، الأكل والحب" وأنه كان يفكر بهذا الشكل: "إذا لم يكن شرا أن نأكل، فإنه ليس شرا كذلك أن نأكل علانية"[1].

---

1 - تعرف *Rhétorique* ارسطو (I ,9) الإعتدال على أنه هو ما يجعلنا نتصرف، بخصوص متع الجسد، «كما يريد ذلك النوموس (Nomos). وحول مفهوم Nomos انظر:

.J. de Romilly, *L'idée de Loi dans La pensée grecque*

2 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes,* VI, 2, 46. Voir aussi ;

Dion de Pruse, *Discours,* VI, 17-20.

Galien, *Des Lieux affectés,* VI, 5.

غير أن بهذه المقارنة مع الغذاء، تأخذ أيضا حركة ديوجين دلالة أخرى : فممارسة "الأفروديسيا" ، التي لا يمكنها أن تكون شائنة لأنها طبيعية، ليست لا أكثر ولا أقل من إشباع لحاجة ؛ وكما أن الوقح كان يبحث عن الغذاء الذي يمكن أن يشبع ببساطة معدته (فيكون قد حاول أكل لحم نيئ)، كذلك فإنه كان يجد في الإستمناء الوسيلة الأكثر مباشرة لإشباع شهوته، بل حتى إنه كان يأسف لكون أن ليس هناك إمكانية لتحقيق إشباع بمثل هذه البساطة للجوع والعطش : "كم كنا سنحمد السماء لو كان يكفي أن نحك معدتنا لإشباع جوعنا" .

إلا أن ديوجين لم يكن، في كل هذا، يفعل شيئا آخر غير الدفع بإحدى أكبر قواعد "إستعمال المتع" إلى حدها الأقصى. فلقد كان يختزل إلى الحد الأدني التصرف الذي كان قد عرضه Antisthène سلفا في "مأدبة" إكزنوفون : "هل تطلبني بإلحاح رغبة عشقية ما، فإنني أسارع إلى الإكتفاء بأول إمرأة التقي بها، وتغمرني النساء اللاَّئي أتوجه اليهن بالمداعبات، لأن لا أحد غيري يرضى بالإقتراب منهن. وتظهر لي كل هذه الملذات حيوية جدا إلى حد أنني عندما أستسلم لكل منها، فإنني لا أبتغي أن أستخلص منها أخرى أكثر حيوية ؛ بل إنني أودها بالأحرى أقل حيوية، لأن هناك بعضها يتجاوز حدود النافع والمفيد"(2). إن هذا النظام الذي كان يتبعه Anthisthène ليس بعيدا جدا، من حيث المبدأ (حتى ولو كانت نتائجه العملية مختلفة كثيرا)، عن كثير من القواعد أو الأمثلة التي كان سقراط، حسب إكزنوفون ، يزود بها تلامذته ومريديه. لأنه إذا كان يوصي أولئك الذين كانوا مسلحين بشكل غير كافي ضد متع الحب بأن يصرفوا النظر عن أجمل الغلمان، بل حتى أن ينعزلوا إذا اقتضت الحاجة ذلك، فإنه لم يكن يصف دائما وفي جميع الأحوال إمتناعا كليا، نهائيا وغير مشروط ؛ فـ "النفس" ـ هكذا على الأقل يقدم إكزنوفون الدرس السقراطي ـ "لا توافق على هذه المتع إلا إذا كانت الحاجة الجسدية إليها ملحة ويمكنها أن تشبع بدون ضرر"(3).

---

1 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes,* VI, 2, 69.
2 - Xénophon, *Banquet,* IV, 38.
3 - Xénophon, *Mémorables,* I, 3, 14.

ولكن الهدف، في هذا الإستعمال للأ "فروديسيا" المضبوط بالحاجة، ليس هو الغاء المتعة ؛ بل إن الأمر يتعلق ، على العكس من ذلك تماما، بالمحافظة عليها، والمحافظة عليها بالحاجة التي تثير الرغبة ؛ فنحن نعرف بأن المتعة تتحول إذا لم توفر الإشباع لحيوية رغبة ما : "إن أصدقائي" ، تقول الفضيلة في خطاب بروديكوس (Prodicos) الذي يرويه سقراط، "لا يتلذذون بالأكل والشرب بمتعة ودون معاناة (apragmòn) : لأنهم ينتظرون أن يشعروا بالرغبة فيها"[1]. وفي حوار مع Euthydème يذكر سقراط بأن "الجوع والعطش والرغبة الجنسية والسهر هي الأسباب الوحيدة للمتعة التي لنا في الأكل والشرب وممارسة الجنس والتناسل والنوم، عندما نكون قد إنتظرنا وتحملنا هذه الحاجات حتى يكون إشباعها ممتعا بقدر الإمكان(hos eni hèdista)[2]. ولكن إذا كان يجب، بالرغبة، تدعيم الإحساس بالمتعة، فإنه لا ينبغي، على عكس ذلك، تكثير الرغبات باللجوء إلى متع ليست في الطبيعة : فالتعب، كما يرد أيضا في خطاب بروديكوس، وليس الفراغ المتعهد هو الذي يجب أن يحدث الرغبة في النوم ؛ وإذا كان يمكننا أن نشبع الرغبات الجنسية، عندما تظهر، فإنه يجب ألا نخلق رغبات تتجاوز الحاجات. فالحاجة ينبغي أن تستخدم كمبدأ موجه في هذه الإستراتيجية، التي نرى الآن بوضوح بأنه لا يمكنها أبدا أن تأخذ شكل تقنين دقيق أو قانون قابل للتطبيق على الجميع وبنفس الطريقة في كل الظروف. إن هذه الإستراتيجية تتيح توازنا في دينامية المتعة والرغبة : فهي تمنعها من "الإحتدام" والسقوط في المغالاة، وذلك بإعطائها كحد داخلي إشباعا لحاجة ؛ وهي تتجنب بألا تدخل هذه القوة الطبيعية في العصيان وأن تغتصب مكانا ليس هو مكانها : لأنها لا توافق إلا على ما تريده الطبيعة كضرورة للجسد، ولا شيء آخر.

إن هذه الاستراتيجية تسمح بتحاشي الإفراط، هذا الإفراط الذي هو، إجمالا، تصرف ليس له علامة إقامته في الحاجة. ولهذا السبب، فإنه يمكن أن يتخذ شكلين ينبغي على النظام الأخلاقي للمتع أن يقوم ضدهما. فهناك إفراط يمكن

1 - Xénophon, *Mémorables,* II, 1, 33.
2 - *Ibid.,* IV, 5, 9.

أن نقول عنه بأنه إفراط "الوفرة"، إفراط "الملء"[1] : الإفراط الذي يمنح للجسد كل المتع الممكنة حتى قبل أن يشعر بالحاجة إليها دون أن يترك له وقت الإحساس "لابالجوع ولا بالعطش ولا بالرغبات الجنسية ولا بالسهر" ؛ وبهذا الشكل، فإنه يخنق حتى الإحساس بالمتعة. وهناك إفراط يمكن أن نقول عنه بأنه إفراط "مصطنع" (أو متكلف)، وهو ينتج عن الأول : إنه يتعلق بالبحث عن متع في إشباع رغبات خارج الطبيعة : فهو الذي يبحث، للتلذذ بالأكل، عن الطباخين، وللتلذذ بالشرب يتزود بالخمور الثمينة، وفي الصيف يجري للبحث عن الثلج" ؛ وهو الذي يستعمل، للعثور على متع جديدة في "الأفروديسيا"، "الرجال كما لو كانوا نساء"[2]. وهكذا، فالإعتدال، المتصور على هذا النحو، لا يمكنه أن يتخذ شكل خضوع لنظام من القوانين أو تقنين للسلوكات ؛ ولا يمكنه أن يصلح كذلك كمبدإ لإلغاء المتع ؛ بل إنه فن، ممارسة للمتع، قادرة، عندما "تستعمل" تلك التي تؤسس على الحاجة، على أن تحد نفسها بنفسها : "إن الإعتدال، يقول سقراط، الذي يجعلنا وحده نعاني من الحاجيات التي تكلمت عنها، هو وحده أيضا الذي يجعلنا نختبر متعة جذيرة بأن تحفظ في بالذاكرة"[3]. ولعل هكذا كان سقراط نفسه يستخدمه في الحياة اليومية إذا صدقنا إكزنوفون : "لم يكن يتغذى إلا بقدر ما كان له من متعة في الأكل، وقد كان يأتي إلى غذائه في إستعداد بحيث أن الشهية كانت تستخدم لديه كتتبيل. وكان كل شراب لذيذ عنده لأنه لم يكن يشرب أبدا دون عطش"[4].

2 - هناك إستراتيجية أخرى تتعلق بتحديد اللحظة المناسبة، Kairos. ولعل هذا يشكل أحد أهم الأهداف وأكثرها دقة ورهافة في فن إستعمال المتع. فأفلاطون يذكر به في "القوانين" "سعيد (سواء تعلق الأمر بفرد أو بدولة) ذلك الذي يعرف، في هذا النظام من الأشياء، ما يجب أن يفعل، "عندما يحين وقت فعله وبالقدر الذي يجب" : أما ذلك الذي يعمل، على عكس ذلك، "دون أن يعرف كيف

1 - Platon *Gorgias*, 492 a-b, 494c, 507e; *République*, VIII, 561b.
2 - Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 30.
3 - *Ibid.*, IV, 5, 9.
4 - *Ibid.*, I, 3, 5.

يتصرف (anepistémonos) " "وخارج اللحظات المطلوبة (ektòs ton kairòn) "، فهذا له حياة أخرى مختلفة تماما"[1].

على أنه ينبغي التذكير بأن موضوع " عندما يحين الوقت" هذا كان يحتل دوما مكانة هامة جدا عند اليونان، لا كمشكل أخلاقي وحسب، ولكن أيضا كمسألة علم وتقنية. فالمعارف العملية التي هي - حسب مقارنة تقليدية جدا – الطب والإدارة والقيادة تتضمن على هذا النحو بألا يكتفى فيها بمعرفة المبادئ العامة، ولكن بأن تقوم القدرة على تحديد اللحظة التي يجب التدخل فيها والكيفية الدقيقة التي بها تمارس بالنظر إلى الظروف في راهنيتها. ولعل هذا بالضبط هو أحد الجوانب الأساسية في فضيلة الحذر أن يمنح الكفاءة لنهج "سياسية اللحظة" كما يجب في مختلف الميادين - سواء تعلق الأمر بالمدينة أو بالفرد، بالجسد أو بالنفس - التي يتعين فيها إدراك اللحظة المناسبة. وفي إستعمال المتع، فإن الأخلاق هي أيضا فن "اللحظة".

غير أن هذه اللحظة يمكنها أن تتحدد حسب سلاليم متعددة. فهناك سلم الحياة كلها ؛ وفي هذا الصدد يرى الأطباء بأنه ليس من اللائق أن تباشر، في سن الشباب المبكر، ممارسة هذه المتع : ولكنهم يقدرون أيضا بأنها يمكن أن تكون ضارة إذا أجلت إلى سن متقدمة جدا ؛ فلها فصلها في الحياة : وتتحدد بصفة عامة في مرحلة تتميز لا كمرحلة يكون فيها الإنجاب ممكنا وحسب، ولكن كمرحلة تكون فيها الخلفة أيضا سليمة وصحية ومكونة تكوينا جيدا[2]. وهناك سلم السنة بفصولها : فالأنظمة والحميات الغذائية تمنح، كما سنرى فيما بعد، أهمية كبرى للترابط بين النشاط الجنسي وتغيير التوازن في المناخ، بين الحار والبارد، الرطوبة والجفاف[3]. ومن الملائم كذلك إختيار لحظة اليوم : فأحد "أحاديث

---

1 - Platon, *Lois*, I, 636 d-e.

وحول مفهوم kairos وأهميته في الأخلاق اليونانية، انظر : P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, P. 95, Sq.

2 - كان هذا السن يتحدد متأخرا ؛ فالمني بالنسبة لأرسطو يظل غير مخصب إلى حدود سن الواحدة والعشرين. ولكن السن الذي على الرجل أن ينتظره للأمل في خلفة جميلة هو أكثر تأخرا من ذلك : «بعد سن الواحدة والعشرين تكون النساء في حالة جيدة لإنجاب الأطفال، بينما يكون على الرجال أن يتطوروا أكثر. *Histoire des Animaux, VII, 1, 582 a*

3 - كل هذا سنفصل القول فيه في الفصل الموالي.

المائـدة"(Propos de table) لبلوتارك سيعالج هذه المشكلة بإقتراح حل يبدو أنه كان تقليديا؛ فهناك أسباب غذائية، ولكن هناك أيضا حجج لياقة ودوافع دينية توصي بتفضيل المساء : لأنه هو اللحظة الأكثر ملائمة للجسد، اللحظة التي يحجب فيها الظلام الصور القليلة الملائمة، والتي تسمح بإدراج زمن الليل قبل الممارسات الدينية لصباح الغد[1]. ويجب أن يتوقف إختيار اللحظة كذلك على الأنشطة الأخرى. فإذا كان يمكن لإزنوفون أن يقدم Cyrus كمثال عن الإعتدال، فليس لأنه كان قد تخلى عن المتع، ولكن لأنه كان يعرف جيدا كيف يوزعها كما يجب على إمتداد حياته، حريصا في ذلك على ألا يتركها تصرفه عن إنشغالاته، وغير مستعد للسماح بها إلا بعد عمل إعدادي يفتح الطريق إلى تسليات شريفة[2].

إلا أن أهمية "اللحظة المناسبة" في الأخلاقية الجنسية إنما تظهر بوضوح كاف في مقطع من "Mémorables" خاص بفعل زنا المحارم. يطرح سقراط بلا لبس أو غموض بأن"حظر العلاقات بين أب وبناته و بين ولد وأمه" يشكل قاعدة كونية وتثمنه الالهة : ويرى دليل ذلك في كون أن الذين يخرقونه إنما يتلقون عنه عقابا شديدا. غير أن هذا العقاب يتعلق، رغم الكيفيات الملازمة التي يمكن أن تكون للآباء الذين يمارسون هذا الفعل، بأن تأتي خلفتهم سيئة. لماذا؟ لأنهم تجاهلوا مبدأ "اللحظة"، ومزجوا في غير محله المناسب مني والدين أحدهما أشيخ بكثير، ضرورة، من الآخر : فدائما "يتم الإنجاب في شروط سيئة" عندما تتجاوز "زهرة الشباب"[3]. إن إكزنوفون أو سقراط لا يقولان بأن الزنا بالمحارم ليس قابلا للإدانة إلا في شكل "في غير محله"، ولكنه ملفت للنظر بأن يتجلى شر التحريم بنفس الطريقة وبواسطة نفس الآثار كتجاهل الزمن.

3 - على أن فن إستعمال المتعة ينبغي أن يتغير أيضا تبعا للذي يمارسه وحسب الوضع الذي هو وضعه. فصاحب "Eroticos"، المنسوب إلى ديموستين (Démosthène)، يذكر بعد "مأدبة" أفلاطون بأن : كل فكر سليم يعرف جيدا بأن العلاقات الغرامية لغلام ما ليست "فاضلة أو غير لائقة بكيفية

1 - Plutarque, *Propos de table*, III, 6.
2 - Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 1, 32.
3 - Xénophon, *Mémorables*, IV, 4, 21-23.

مطلقة"، ولكنها "تختلف كليا حسب المعنيين بالأمر" ؛ وإذن، فإنه سيكون من "غير المعقول إتباع نفس المبدأ الأساسي في كل الحالات"[1].

إنه لا شك في أن كثيرا من المجتمعات تشترك في خاصية أن قواعد التصرف الجنسي تتغير حسب السن، والجنس، ووضعية الأفراد، وأن الالتزامات والمحظورات لا تفرض على كل الناس بنفس الطريقة. ولكن، فيما يخص حالة الأخلاق المسيحية مثلا، فإن هذا التخصيص إنما يتم في إطار منظومة عامة تعرف، حسب مبادئ عامة، قيمة الفعل الجنسي، وتحدد الشروط التي يمكنه فيها أن يكون مشروعا أو غير مشروع، وحسب الوضع الزوجي أو بدونه، المرتبط بتمنيات ما أو غير مرتبط... إلخ. فالأمر يتعلق هنا بكونية معدلة. ويبدو أن في الأخلاق القديمة وباستثناء بعض القواعد التي تنسحب على الجميع، كانت الأخلاق الجنسية تشكل دوما جزءا أساسيا من نمط العيش، هذا النمط الذي يتحدد هو نفسه بالوضع الذي يمنح للفرد، وبالمقاصد التي يختارها. فديموستين المزعوم لِـ Eroticos أيضا هو الذي يتوجه إلى Epicrate لِـ "إعطائه نصائح خاصة بجعل سلوكه يحظى بتقدير كبير". وفعلا، فهو لا يريد أن يأخذ الشاب قرارات تخص ذاته "لا تتطابق مع أحسن الأراء" ؛ غير أن هذه النصائح الجيدة ليس لها دور التذكير بمبادئ عامة للسلوك، وإنما لها دور إبراز الإختلاف المشروع للمعايير الأخلاقية : فـ "إذا كان لشخص ما وضعية غامضة ومتواضعة، فإننا لا ننتقده حتى في حالة خطإ قليل الجدارة بالاحترام" ؛ ولكن بالمقابل، إذا "وصل إلى الشهرة" مثلEpicrate نفسه، "فإن أقل تقصير حول نقطة تهم الشرف إنما يخزيه"[2].

إنه مبدأ كان يحظى بالقبول العام ؛ فكلما كان الإنسان مرموقا، وكلما كان له أو كلما كان يريد أن تكون له سلطة على الآخرين، كلما كان يحاول أن يجعل من حياته أثرا مشعا تمتد شهرته بعيدا وطويلا، وكلما كان ضروريا بالنسبة إليه أن يفرض على نفسه، إختياريا وإراديا، مبادئ صارمة للتصرف الجنسي. تلك كانت هي نصيحة سيمونيد (Simonide) لِهيرون (Hieron) بخصوص. "الأكل

1 - Platon, *Banquet*, 180c-181a; 183 d. Pseudo-Démosthène, *Eroticos*, 4.
2 - *Ibid.*

والشرب والنوم والجنس" : إن هذه "المتع مشتركة بين كل الحيوانات بلا تمييز"، في حين أن حب الشرف والمجد خاص بالبشر، ولذلك فإن هذا الحب هوالذي يسمح بتحمل المخاطر والحرمان[1]. وتلك كانت أيضا هي طريقة أجيسيلاص(Agésilas) في التصرف، دائما حسب إكزنوفون، تجاه المتع "التي يضبط بواسطتها كثير من الناس نفوسهم" ؛ فقد كان يعتبر فعلا بأن "رئيسا ما (أو قائدا) إنما يجب أن يتميز عن العموم، لا بالإرتخاء، ولكن بالتحمل"[2].

لقد كان الإعتدال يوضع بإنتظام بين المزايا التي تنتمي - أو على الأقل التي ينبغي أن تنتمي - لا إلى أي شخص كيفما كان، ولكن بطريقة متميزة إلى أولئك الذين لهم مرتبة، ووضع ومسؤولية في المدينة. فعندما يرسم سقراط في "Mémorables" أمام كريسطوبيل(Cristobule) صورة الإنسان الخير الذي من المجدي أن نبحث عن صداقته، فإنه يضع الإعتدال على رأس المزايا التي تميز إنسانا جديرا بالاحترام إجتماعيا : الإستعداد لخدمة صديق، الإستعداد لرد الجميل، سهولة المراس في الأعمال[3]. ولتلميذه "أريستيب" (Aristippe) الذي "كان يدفع بالمجون إلى حد المبالغة"، يبين سقراط، دائما حسب إكزنوفون، مزايا الإعتدال بطرحه للسؤال : لو كان عليه أن يكون تلميذين، أحدهما سيعيش حياة عادية، أي حياة، والآخر سيكون مهيئا للقيادة، فإلى أي أحد من الإثنين سيعلم أن يكون "سيد رغباته الغرامية" حتى لا تمنعه من القيام بما سيكون عليه أن يفعله؟[4]. إننا نفضل، يقول كتاب"Mémorables"، أن يكون لنا عبيد ليسوا مفرطين، فالبالأحرى إذا أردنا أن نختار قائدا من بيننا، "فهل سنذهب لإختيار ذلك الذي نعرف عنه أنه عبد بطنه وعبد الخمر ومتع الجنس، والارتخاء والنوم؟"[5]. صحيح أن أفلاطون يريد أن يضفي على الدولة كلها فضيلة الإعتدال ؛ ولكنه لا يعني بذلك بأن الجميع سيكون معتدلا ؛ فالإعتدال إنما سيميز الدولة التي يجب فيها على المحكومين أن يمتثلوا، والتي سيحكم فيها فعلا أولئك الذين ينبغي أن يحكموا : هكذا سنجد

1 - Xénophon, *Hiéron*, VII.
2 - Xénophon., *Agésilas*, V.
3 - Xénophon, *Mémorables*, II, 6, 1-5.
4 - *Ibid.*, II, 1, 1-4.
5 - *Ibid.*, I, 5-1.

كثرة من "الرغبات والمتع والجهد" من جهة الأطفال والنساء والعبيد، كما من جهة جمهور لا قيمة له ؛ "ولكن الرغبات البسيطة والمعتدلة، المدركة بالإستدلال، التي يقودها الذكاء والرأي الصائب"، فسوف لن نجدها إلا "لدى عدد قليل من الناس، أولئك الذين يصلون أجمل خلق بأجمل تربية". ففي الدولة المعتدلة، تخضع أهواء الكثرة الفاسدة "لأهواء وذكاء قلة فاضلة"[1].

إننا هنا بعيدون جدا عن **شكل للصرامة** قد ينزع إلى أخضاع كل الأفراد بنفس الطريقة، **أكثرهم كبرياء كما أكثرهم تواضعا**، لقانون كوني يمكن لتطبيقه وحده أن يعدله تشغيل ذمامة ما. بل إن كل شيء هنا، على العكس من ذلك، إنما هو مسألة مطابقة وظرف وموقف شخصي. فالقوانين الكبيرة القليلة المشتركة - قوانين المدينة، والدين أو الطبيعة - تبقى حاضرة، ولكن كما لو كانت ترسم إلى مسافة بعيدة دائرة واسعة جدا ينبغي على التفكير العملي داخلها أن يعرف ما يجب أن يفعل. ومن أجل ذلك، فهو ليس في حاجة إلى شيء ما يشبه نصا يقيم القانون، ولكنه في حاجة إلى تقنية (techné) أو "ممارسة"، إلى مهارة توجه، بالإستناد إلى المبادئ العامة، الفعل في لحظته، وحسب سياقه وبالنظر إلى غاياته. وإذن، فليس بإعطاء قاعدة فعله طابعا كونيا يتشكل الفرد، في هذا الشكل من الأخلاق، كذات أخلاقية ؛ ولكنه يتشكل كذلك، بالعكس، بموقف وببحث يفردان فعله، ويعدلانه، بل يمكنهما حتى أن يمنحاه إشعاعا خاصا بواسطة البنية العقلانية والمفكرة التي يمنحاها إياه.

---
1 - Platon, *République*, IV, 431 c-d.

3

الضبط

(Enkrateia)

غالبا ما يوضع تقابل بين داخلية الأخلاق المسيحية وبين خارجية الأخلاق الوثنية التي لا تنظر إلى الأفعال إلا من زاوية إنجازها الواقعي، في شكلها المرئي والجلي، في تطابقها مع قواعد، وحسب الوجه الذي يمكنها أن تتخذه لدى الرأي العام أو الذكرى التي تتركها وراءها. غير أن هذا التقابل الذي يسلم به تقليديا يجازف بأن يجانب الأساسي في المسألة. إن ما يسمى بالداخلية المسيحية هو نمط خاص من العلاقة بالذات، يتضمن أشكالا محددة من العناية، والشك، والكشف، والتلفظ، والإعتراف، والإتهام الذاتي، ومقاومة الإغراءات، والتخلي، والمعركة الروحية... وما يشار إليه على أنه "خارجية" الأخلاق القديمة يتضمن هو أيضا مبدأ عمل على الذّات، ولكن في شكل مختلف تماما. أما التطور الذي سيحدث، بكثير من البطئ، من الوثنية إلى المسيحية، فإنه لن يتعلق باستضمار تدريجي للقاعدة، للفعل أو الخطيئة، بل إنه سينجز بالأحرى إعادة بنينة لإشكال العلاقة بالذات وتحولا في الممارسات والتقنيات التي كانت تقوم كأساس تنهض عليه هذه العلاقة.

هناك، في اللغة الكلاسيكية، لفظ يستخدم للإشارة إلى هذا الشكل من العلاقة بالذات، إلى هذا "الموقف" الذي هو ضروري لأخلاق المتع، والذي يتجلى في الإستعمال الجيد الذي تستعمل به، وهو لفظ : Enkrateia. والواقع أن الكلمة ظلت قريبة لزمن طويل من كلمة Sophrosunè : وغالبا ما نجدهما تستخدمان معا أو بالتناوب بمعاني متقاربة جدا. فـ إكزنوفون، عندما يشير إلى الإعتدال - الذي يشكل مع الورع والحكمة والشجاعة والعدل الفضائل الخمس التي يشيد بها

عادة، يستخدم تارة كلمة Sophrosunè، وتارة أخرى كلمة Enkrateia[1]. ويحيل أفلاطون، من جهته، على هذا التجاور للكلمتين حينما يجيب سقراط، الذي سأله كاليكلس (Calliclès) عن ما معنى أن "يتحكم المرء في ذاته بذاته : إن هذا يتعلق بأن " يكون الإنسان حكيما وأن يتحكم في نفسه (Sòphrana onta kai enkraté auton heauton)، أن يتحكم بذاته في المتع والرغبات (archein ton hèdoron kai Cpithumiòn)"[2]. وعندما يستعرض في "الجمهورية" بالتتالي الفضائل الأربع الأساسية ـ الحكمة، الشجاعة، العدل، الإعتدال (Sophròsune) فإنه يضع لهذه الفضيلة الأخيرة تعريفا بأنها Enkrateia : «إن الإعتدال هو نوع من النظام والسيطرة (kosmos kai enkrateia) على بعض المتع والرغبات»[3].

ومع ذلك، يمكننا أن نسجل بأنه أذا كانت دلالات هاتين الكلمتين متقاربة جدا، فإن هذا لا يعني بأنهما دقيقتي الترادف. فكل واحدة منهما تحيل على نمط مختلف شيئا ما من العلاقة بالذات. ففضيلة Sophrosunè توصف كحالة عامة جدا تؤمن التصرف "كما ينبغي أن يكون تجاه الآلهة وتجاه البشر"، أي لا أن نكون معتدلين وحسب، ولكن أيضا ورعين وعادلين، وكذلك شجعانا[4]. وبالمقابل، فإنEnkrateia تتميز بالأحرى بشكل فاعل للتحكم في الذات يسمح بالمقاومة أو بالصراع، ويضمن السيطرة على الذات في ميدان الرغبات والمتع. وقد يكون أرسطو، حسب هـ. نورث (H. North)، هو أول من أقام تمييزا ممنهجا بين Sophrosunè وEnkrateia[5]. فالأولى تتميز، في "أخلاقية نيقوماخوس"، بكون أن الذات تختار بحرية وعن قصد مبادئ للفعل مطابقة للعقل، وتكون قادرة على إتباعها وعلى تطبيقها، وأنها بذلك إنما تتخذ في تصرفها، "حدا وسطا" بين

---

1 - Xénophon, *Cyropédie*, VIII, I, 30.

وحول مفهوم Sophrosuné وتطوره، انظر : «Sophrosuné» ,H. North ويبرز المؤلف تجاور الكلمتين Sophrosuné و Enkrteia عند Xénophon (ص ص123-132).

2 - Platon, *Gorgias*, 421 d.

3 - Platon, *République*, IV, 430 b. هذا ويذكر ارسطو في *Éthique à Nicomaque* (VII, 1, 6, 1145B) بالرأي الذي يرى بان الذي هو Sophron هو enkratès وKarterikos.

4 - Platon, *Gorgias*, 507 a-b, *Lois*, III, 697 b. إعتبار «كاول خير وأثمنه للنفس عندما يسكنها الإعتدال.

5 - H. North, *Sophrosunè*, op. cit., pp. 2002-203.

فقدان الحس والمبالغات (حدا وسطا ليس متساوي البعد لأن الإعتدال في الواقع هو أبعد بكثير من هذه عنها من ذاك)، وأن تجد متعة في الإعتدال الذي تبرهن عليه؛ ومع Sophrosunè يتعارض الإفراط (اللاإعتدال) (akolasia) الذي نتبع فيه أراديا، وبإختيار حر، مبادئ سيئة، مستسلمين حتى لأضعف الرغبات، ومتلذذين بهذا التصرف الشائن : فاللامعتدل هو بلا ندم وبلا شفاء ممكن. إن enkrateia تتعين، مع مقابلها akolasia، على محور الصراع والمقاومة والمعركة ؛ فهي إحتراس، وتوتر، و"عفة" ؛ إنها تسيطر على المتع والرغبات، ولكنها بحاجة إلى الصراع لتنتصر. وبخلاف الإنسان "المعتدل"، فإن "العفيف" يحس بمتع أخرى غير تلك التي تطابق العقل ؛ ولكنه لم يعد يستسلم لها، وستكون قيمته أكبر وأعلى كلما كانت هذه الرغبات أقوى. وتجاه ذلك، فإن akrasia ليست، كالإفراط، إختيارا أراديا لمبادئ سيئة، بل تنبغي مقارنتها بالأحرى بهذه المدن التي لها قوانين جيدة ولكن التي ليست قادرة على تطبيقها؛ أما العفيف، فهو ينقاد بالرغم منه، وبالرغم من المبادئ المعقولة التي هي مبادؤه، إما لأنه لا يتوفر على قوة تشغيلها، وأما لأنه لم يفكر فيها بما فيه الكفاية : ولعل هذا بالذات هو الذي يجعل أن العفيف أو المتعفف يمكنه أن يشفى وأن يبلغ التحكم في ذاته[1]. بهذا المعنى، فإنenkrateia هي شرط Sophrosuné، شكل العمل والمراقبة الذي يجب على الفرد أن يمارسه على نفسه ليصير معتدلا (Sophròn).

وعلى أية حال، فإن لفظenkrateia في المعجم الكلاسيكي يبدو أنه يحيل بصفة عامة على دينامية سيطرة الذات على الذات، وعلى الجهد الذي تتطلبه تلك السيطرة.

1 - تتضمن هذه الممارسة للسيطرة أولا علاقة صراعية. فالأثيني، في "القوانين"، يذكر كلينياس (clinias) بذلك : فلو كان صحيحا أن الإنسان الموهوب أكثر بالشجاعة لن يكون سوى "نصف ذاته"، دون "إمتحان وممارسة" المعارك، لأمكننا أن نفكر بأنه لن يكون بوسعنا أن نصير معتدلين (Sophròn) "دون أن نكون قد واصلنا الصراع ضد كل هذه المتع والرغبات ودون أن نكون قد حققنا

1 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 12, 1118 b-1119a et VII, 7, 849, 1150a-1152a.

النصر بفضل التعقل والتمرين والفن (Logos, technè, ergon) إما في الألعاب وإما في الفعل»[1]. وهي نفس الكلمات تقريبا التي كان يستخدمها، من جهته أنتيفون (Artiphon) السفسطائي : «ليس حكيما ذلك الذي لم يرغب في القبيح وفي الشر، الذي لم يختبرهما ؛ لأن حينئذ ليس هناك أي شيء يكون قد انتصر عليه (kratein) ويمكنه من تأكيد أنه فاضل (kosmios)»[2]. فلا يمكننا أن نتصرف أخلاقيا إلا بإقامة موقف صراعي بالعلاقة مع المتع. وقد رأينا أن "الأفروديسيا" لا تصير ممكنة وحسب، بل مرغوب فيها كذلك، إلا بواسطة لعبة قوى يكون أصلها وغايتها طبيعيين، ولكن التي تحمل كموناتها، من حيث طاقتهما الخاصة، على التمرد والمبالغة. ولا يمكن أن نستعمل هذه القوى إستعمالا ملائما إلا إذا كنا قادرين على معارضتها ومقاومتها والتحكم فيها. أكيد أنه إذا كان يجب أن نواجهها، فذلك لأنها شهوات دنيا نجد أنفسنا نتقاسمها - كالجوع والعطش - مع الحيوانات[3] ؛ ولكن هذه الدونية الطبيعية ليست في حد ذاتها سببا يحمل على مقاومتها، لولا خطر أنها، بسيطرتها على كل الباقي، تبسط هيمنتها على الفرد كله وتخضعه في النهاية للعبودية. وبعبارات أخرى، فليست طبيعتها الملازمة، وإحتقارها المبدئي، هو الذي يستدعي الموقف "السجالي" مع الذات، وإنما قبضتها المحتملة وسيطرتها. فالتصرف الأخلاقي، في مجال المتع، تحكمه المعركة من أجل السلطة. إن لهذا الإدراك لـ hédonai و epithumiai كقوة رهيبة وعدوة، والتشكيل المترابط للذات كخصم يقظ يواجهها، يقاومها ويحاول ترويضها، يترجم في سلسلة كاملة من العبارات تستخدم تقليديا لتمييز الإعتدال عن اللاإعتدال : معارضة المتع والرغبات، عدم الإستسلام لها، مقاومة هجماتها ؛ أو بالعكس الخضوع لها[4]،

---

1 - Platon, *Lois*, I, 647 e.

2 - Antiphon, in Stobée, *Florilège*, V, 33. C.U.F., Antiphon وهي الشذرة رقم16 في الاعمال الكاملة لـ

3 - Xénophon, *Hiéron*, VIII. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 10, 8, 1117 b.

4 - ageisthai, agein على هذا النحو نجد سلسلة كاملة من الكلمات، (قيادة، الإنقياد إلى) Platon, *République*, IV, 431e, *Protagoras*, 335a, Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 7, 3, 1150a. Kolazein (Contenir) : *Gorgias*, 491e, *République*, VIII, 559b, IX,571b, Antiteinein (معارضة) : *Éthique à Nicomaque*, VII, 2, 4, 1146a, VII, 7, 5 et 6, 1150 b; Emphrassein (faire obstacle) : Antiphon, «Frag.» 15, Anchien (مقاومة) : *Éthique à Nicomaque*, VII, 7, 4, 6, 1150 a et b.

هزمها أو الإنهزام لها[1]، التسلح ضدها[2]. كما يترجم أيضا بمجازات كمجاز المعركة التي ينبغي خوضها ضد خصوم مسلحين[3]، أو كمجاز النفس ـ القلعة التي يهاجمها جيش عدو، والتي يجب أن تدافع عن نفسها بفضل حامية صلبة قوية[4]، أو كمجاز الطفيليات التي تتصدى للرغبات المعقولة والمعتدلة، تقتلها وتطردها[5] إذا لم نتمكن من التخلص منها. ويعبر عن نفسه كذلك بواسطة موضوعات معينة كموضوع القوى المتوحشة للرغبة التي تستولي على النفس أثناء نومها إذا لم تعرف كيف تحتمي مقدما بالاحتياطات الضرورية[6]. إن العلاقة بالرغبات والمتع تتصور كعلاقة قتالية : فإزاءها يجب إتخاذ وضع ودور الخصم، إما حسب نموذج الجندي الذي يحارب، وإما حسب نموذج المصارع في المبارزة. وينبغي ألا ننسى بأن آثيني "القوانين"، عندما يتحدث عن ضرورة لجم الشهوات الثلاثة الكبرى الأساسية، فإنه يثير "مساعدة ربة الفن والآلهة التي تحكم الألعاب" (theoi agonioi)[7]. وهكذا، فإن التقليد الطويل للمعركة الروحية الذي سيتخذ أشكالا كثيرة ومتنوعة فيما بعد، كان سلفا قد تمفصل بوضوح في الفكر اليوناني الكلاسيكي.

2- إن علاقة المعركة هذه مع الخصوم هي أيضا علاقة صراعية مع الذات نفسها. فالمعركة التي يجب خوضها، والإنتصار الذي يجب تحقيقه، والهزيمة التي ينبغي توقعها، هي سيرورات وأحداث تقع بين الذات والذات. والخصوم الذين يجب على الفرد أن يحاربهم ليسوا

---

1 - Nikan (Vainere, الانتصار) : Platon, *Phèdre*, 238c, *Lois*, I, 634b, Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 7, 1150a; VII, 9, 1151a; Antiphon, *Frag* 15; Kratein (dominer السيطرة) : Platon, *Protagoras*, 353c; *Phèdre*, 237e-238a; *République*, IV, 431 a-c; *Lois*, 840c; Xénophon, *Mémorables*, I, 2, 24; Antiphon, *Frag.* 15, 16; Aristote, *Eth. à Nic*, VII, 4c, 1148 a, VII, 5, 1149 a; Hettasthai (être Vaincu, الانهزام) : *Protagoras*, 352 e, *Phèdre*, 233c, *Lois*, VIII, 7, 6, 1150b, Isocrate, *Nicoclès*, 39.

2 - Xénophon, *Mémorables*, I, 3, 14.

3 - Xénophon, *Economique*, I, 23.

4 - Platon, *République*, VIII, 560b.

5 - *Ibid.*, IX, 572 d-573b.

6 - *Ibid.*, IX, 571 d.

7 - Platon, *Lois*, VI, 783 a-b.

ببساطة فيه أو أقرب إليه، بل إنهم يشكلون جزءا منه. وبطبيعة الحال، فإنه ينبغي إعتبار الإعدادات النظرية المتنوعة التي اقترحت لهذا التمايز بين الجزء من الذات الذي يجب أن يحارب والجزء الذي يحب أن يحارب: هل هي أجزاء من النفس ينبغي أن تحترم فيما بينهما علاقة تراتبية معينة ؟ هل هما جسد ونفس مفهومين كواقعين ذوي أصل مختلف واللذين يجب على أحدهما أن يتحرر من الآخر ؟ هل هما قوتان تتجهان نحو أهداف مختلفة وتعارض الواحدة منهما الأخرى كحصاني مقرن واحد ؟ إن ما يجب، على كل حال، أن يسجل لتعريف الأسلوب العام لهذه "الزهدية"، هو أن الخصم الذي تجب محاربته، أيا كان بعده بطبيعته عما يمكن أن تكون عليه النفس أو العقل أو الفضيلة، لا يمثل قوة مغايرة، غريبة أنطولوجيا. ولعل إحدى العلامات الجوهرية المميزة للأخلاقية المسيحية للشهوة الجسدية ستكون هي الربط المبدئي بين حركة الشهوة، في أشكالها الأكثر خدعة وسرية، وحضور الآخر بحيله وسلطة وهمه. أما في أخلاق "الأفروديسيا"، فإن ضرورة وصعوبة المعركة إنما تتعلقان، بالعكس من ذلك، بأن تجريان كصراع مع الذات نفسها: مصارعة "الرغبات والمتع" هي التباري مع الذات.

في "الجمهورية"، يسجل أفلاطون كم هي في آن واحد غريبة، ومثيرة للضحك ومستهلكة، العبارة المألوفة التي يلجأ إليها هو نفسه عدة مراة[1]: وهي العبارة التي تتعلق بالقول إن المرء "أقوى" أو "أضعف" من ذاته (kreitton, Rètton heautou). وبالفعل، فإن هناك مفارقة في الزعم بأننا أقوى من أنفسنا، لأن هذا يتضمن، في ذات الوقت وبهذا الحدث نفسه، أننا أضعف من أنفسنا. إلا أن العبارة تستقيم، حسب أفلاطون، لكون أنها تفترض التمييز بين جزئين في النفس، أحدهما أحسن من الآخر ؛ وأنه بالانطلاق من نصر أو من هزيمة الذات على الذات، فإننا نتعين من وجهة نظر الجزء الأول : "عندما يبقى الجزء الذي هو أحسن طبيعيا

1 - Platon, *Phèdre*, 232a; *République*, IV, 430 c; *Lois*, I, 626 e, 633c; VIII, 840c; *Lettre VI*, 337a.

على الجزء الذي هو أقل منه تحت سيطرته، فإننا نعلمه بعبارة :أقوى من ذاته"، وهذا مدح. وعلى عكس ذلك، عندما يضعف الجزء الأحسن وقد هزمته قوى الجزئ الأقبح، من جراء تربية فاسدة أو معاشرة ما، فإننا نقول حينئذ عن الإنسان الذي هو في هذه الحالة بأنه عبد نفسه وأنه مفرط، وهذا لوم وتوبيخ"[1].

وأن يكون لهذا التضاد بين الذات والذات أن يشكل الموقف الأخلاقي للفرد تجاه الرغبات والمتع، فهذا ما يؤكد عليه أفلاطون بوضوح في بداية "القوانين" : إن سبب أن تكون في كل دولة قيادة وتشريع هو أن كل الدول تكون، حتى في حالة السلم، في حرب مع بعضها البعض؛ وبالمثل، فإنه يجب تصور أنه إذا "كان أنسان في الحياة العامة هو عدو كل إنسان"، فإن في الحياة الخاصة «كل واحد تجاه نفسه هو عدو نفسه»؛ وأن من بين كل الإنتصارات التي من الممكن تحقيقها، فإن "الأول والأكثر مجدا" هو الإنتصار الذي نحققه على الذات"، في حين أن "أخجل الهزائم، و"اندلها: إنما "هي أن تهزم الذات الذات نفسها"[2]

3 - إن مثل هذا الموقف "السجالي" تجاه الذات ينزع إلى نتيجة يتم التعبير عنها طبيعيا بعبارات النصر-نصر، تقول "القوانين"، هو أجمل من إنتصارات الميدان الرياضي ومن المباريات[3]. ويحدث أن يتميز هذا النصر بالإقتلاع الكلي أو بإبعاد الرغبات[4]. ولكنه كثيرا ما يعرف بإقامة حالة ثابتة ومستقرة لسيطرة الذات على الذات ؛ فحيوية الرغبات لم تختف، ولكن الذات المعتدلة تمارس عليها تحكما تاما يكفي لئلا تنقاد أبدا بالعنف. فالإمتحان الشهير لسقراط، القادر على ألا يستسلم لألسبياد (Alicibiade)، لا يظهره "مطهرا" من كل رغبة تجاه الغلمان : بل يبين كفاءته في مقاومته بدقة متى يريد وكيفما يريد. إن امتحانا كهذا، سيدينه المسيحيون لأنه يشهد على الحضور المستمر واللاأخلاقي، في نظرهم، للرغبة ؛ ولكن قبل المسيحيين بكثير، كان Bion de Boristhène قد سخر منه، مبرزا بأنه إذا كان لسقراط رغبة في ألسبياد، فإنه من البلاهة الإمتناع عنه، وأن ليس له أي فضل إذا لم يكن يشعر بتلك الرغبة بتاتا[5]. وبالمثل، فإن enkrateia،

1 - Platon, *République*, IV, 431a.

2 - Platon, *Lois*, I, 626 d-e.

3 - Platon, *Lois*, VIII, 840 c.

4 - Platon, *République*, IX, 571b. وفي *Éthique à Nicomaque* تطرح مسألة «الابتعاد عن المتع» كما كان شيوخ طروادة (Troie) يريدون أن يفعلوا مع هلين (Hélène), (II, 9, 1109b)

5 – Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, IV, 7 , 49.

المعرفة في تحليل أرسطو على أنها تحكم في الذات وإنتصار عليها، تفترض حضور الرغبات، بل إن لها قيمة أكبر كلما توصلت إلى السيطرة على الرغبات العنيفة[1]. وحتى Sophrosuné نفسها، التي يعرفها أرسطو بأنها حالة فضيلة، فإنها لا تتضمن إلغاء الرغبات، وإنما السيطرة عليها : فهو يضعها في وضع وسط بين خلل نستسلم فيه عن طيب خاطر لمتعنا، وفقدان للحس (anaisthèsia)، نادر جدا، لا نشعر فيه بأية متعة ؛ وهكذا فالمعتدل ليس هو من لم تعد له رغبات، ولكن هو الذي يرغب "باعتدال، ليس أكثر مما ينبغي، ولا عندما لا ينبغي"[2].

إن الفضيلة لا تتصور، في نظام المتع، كحالة من الكمال والإستقامة، وإنما كعلاقة سيطرة، علاقة تحكم وضبط : وهذا ما تثبته الألفاظ نفسها التي تستخدم - سواء عند أفلاطون أو إكزنوفون، عند ديوجين أو أنتيفون أو أرسطو - لتعريف الإعتدال : "السيطرة على الرغبات والمتع"، "ممارسة السلطة عليها"، "التحكم فيها". وعن أرستيب (Aristippe)، الذي كانت له، رغم ذلك، في المتعة نظرية مختلفة عن نظرية سقراط، يروى هذا القول المأثور الذي يترجم جيدا تصورا عاما عن الإعتدال : "إن أحسن شيء هو السيطرة على المتع ومنعها من أن تهزمنا، ولكن ليس معنى هذا أنه لا ينبغي اللجوء إليها."[3]. وبعبارة أخرى، فلكي يتشكل الفرد كذات فاضلة ومعتدلة في الإستعمال الذي يقيمه لمتعه، فإنه يجب عليه أن يقيم علاقة بذاته من نوع "سيطرة - خضوع"، "قيادة - رضوخ"، "تحكم - إنقياد" (وليس كما سيكون الأمر في الروحانية المسيحية، علاقة من نوع "توضيح - تخلي"، "كشف – تطهير"). وهذا ما يمكن أن نسميه بالبنية "الهيبوتوكراتية" (أي معرفة الذات) (héautocratique) للذات في الممارسة الأخلاقية للمتع.

4 - وينبسط هذا الشكل "الهيبوتوكراتي" تبعا لنماذج متعددة : نموذج المقرن بسائقه عند أفلاطون، ونموذج الطفل الراشد عند أرسطو (فملكتنا الراغبة يجب أن تتوافق مع تعليمات العقل، "كالطفل الذي يجب أن يتصرف حسب أوامر

1 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 2, 1146a.
2 - *Ibid.*, III, 11, 1119a.
3 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, II, 8, 75.

مربيه")[1]. غير أنه يحال بالخصوص على خطاطتين آخريين كبيرتين. خطاطة الحياة العائلية: فكما أن البيت لا يمكن أن يكون على أحسن حال إلا بشرط أن تحترم فيه مرتبة وسلطة سيده، كذلك سيكون الإنسان العادل بالحد الذي سيعرف فيه كيف يحكم رغباته كما يحكم خدمه. وعلى عكس ذلك، فإن الإفراط يمكن أن يقرأ كبيت سيء التدبير. وفي مستهل "الإقتصادي" (Economique) ـ الذي ستطرح فيه بالضبط مسألة دور سيد البيت وفن قيادة الزوجة، وتدبير شؤون الميراث والخدم ـ يصف إكزنوفون النفس الغير المنظمة ؛ وهو في آن واحد مثال ـ مضاد عما ينبغي أن يكون عليه بيت حسن التدبير، وصورة عن هؤلاء الأسياد الذين، بعدم قدرتهم على التحكم في أنفسهم، إنما يقودون ميراثهم إلى الضياع ؛ ففي نفس الإنسان اللا معتدل، يحول أسياد "خبثاء" ؛ "شرسون" ـ يتعلق الأمر بالشراهة، والإدمان على الخمر، والدعارة والطموح ـ إلى وضع العبودية ذلك الذي كان ينبغي أن يتحكم فيهم، وبعد أن يكونوا قد إستغلوه في شبابه، فإنهم يعدون له شيخوخة شقية بئيسة[2]. ويلجأ أيضا، لتعريف موقف الإعتدال، إلى نموذج الحياة المدنية. إنه موضوع معروف عند أفلاطون أن تقارن الرغبات بجمهور طبقة دنيا، يهيج ويحاول دائما أن يتمرد إذا لم يتم لجمه[3] ؛ ولكن الترابط الدقيق بين الفرد والمدنية، الذي يسند التفكير في "الجمهورية"، يسمح على طول النص بتفصيل النموذج "المدني" للإعتدال وضده. فأخلاقية المتع فيها إنما هي من نفس نظام البنية السياسية : فـ "إذا كان الفرد يشبه المدينة، أفليس من الضروري أن تحدث فيه نفس الأشياء؟" ؛ وسيكون الإنسان غير معتدل حين تنعدم بنية السلطة، archè ، التي تسمح له بالإنتصار والسيطرة (kratein) على القوى الضعيفة ؛ وحينئذ، فإن « عبودية ووضاعة قصوى » ستملأ نفسه، وستسقط أكثر أجزاء هذه النفس "نزاهة" في العبودية، و"وستسيطر فيها أقلية، مكونة من الجزء الأسوإ والأكثر غضبا، سيطرة تامة"[4]. ويعترف أفلاطون، في نهاية الكتاب ما قبل الأخير من "الجمهورية"،

1 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 2, 1119b. Platon, *République*, IX, 590 e.
2- Xénophon, *Economique*, I, 22, 23.
3 - Platon, *Lois*, III, 689 a-b :
« ان الجزء الذي يعاني والذي يتلذذ هو في النفس ما هو عليه الشعب والجمهور في المدينة ».
4 - Platon, *République*, IX, 577 d 70.

بعدما أقام نموذج المدينة المثالية، بأن الفيلسوف لن يجد أبدا مناسبة للإلتقاء في هذا العالم بدول على هذا النحو من الكمال وأن يمارس فيها نشاطه ؛ ومع ذلك، يضيف أفلاطون، فإن "نموذج"المدينة يوجد في السماء بالنسبة لمن يريد أن يتأمله؛ بل يمكن للفيلسوف، برؤيته، أن "ينظم حكمه الخاص" (heauton katoikizein) : فـ"لا يهم كثيرا أن تتحقق هذه الدولة في مكان ما، أو أن يكون لازال عليها أن تتحقق : فمن من الحكم، وليس من أي حكم آخر سيتبع القوانين. "[1]. وهكذا فإن على الفضيلة الفردية أن تتشكل كالدولة.

5 - على أن من أجل خوض مثل هذا الصراع، فإن التمرينات ضرورية. فإستعارة المبارزة، والمبارة الرياضية أو المعركة، لاتستخدم ببساطة للإشارة إلى طبيعة العلاقة التي لنا بالرغبات والمتع، بقوتها المستعدة دوما للإنشقاق والتمرد؛ بل إنها تتعلق أيضا بالاستعداد الذي يسمح بدعم ومواصلة هذه المواجهة. وأفلاطون يقول ذلك بوضوح : إنه لا يمكننا أن نعارض المتع والرغبات إذا كنا غير مهيئين (agumnastos)[2]. فالتمرين ليس أقل ضرورة، في هذا النظام من الأشياء، من إذا تعلق الأمر بإكتساب أية تقنية أخرى : و mathèsis وحدها لا يمكنها أن تكفي إذا لم تعتمد على تدريب معين، askèsis. ولعلنا نعثر هنا على أحد أكبر الدروس السقراطية ؛ فهو لا ينكر مبدأ أنه لا يمكننا أن نرتكب الشر إراديا عندما نكون على معرفة به، بل إنه يمنح لهذه المعرفة شكلا لا يختزل إلى المعرفة وحدها بمبدإ. وبخصوص الإتهامات الموجهة ضد سقراط يعنى إكزنوفون بالتمييز بين تعاليمه وتعاليم الفلاسفة ـ أو "أشباه الفلاسفة" الذين يعتقدون أن الإنسان، بمجرد ما يتعلم كيف يكون عادلا ومعتدلا، فإنه لا يمكنه أن يصير بعد ذلك فاسقا وغير عادل. وكمثل سقراط، فإن إكزنوفون يعارض هذه النظرية : فإدا لم نمرن جسدنا، فإنه لا يمكننا أن نقوم بوظائف الجسد ؛ كذلك إنه إذا لم نمرن النفس، فإنه لا يمكننا أن نقوم بوظائف النفس : وحينئذ، فإننا سنكون غير قادرين على "فعل ما يجب والإمتناع عما يجب تجنبه"[3]. لهذا السبب بالضبط لا يريد إكزنوفون أن

1 - Platon, *République*, IX, 592 b.
2 - Platon, *Lois*, I, 647 d.
3 - Xénophon, *Mémorables*, I, 2, 19.

يعتبر سقراط مسؤولا عن سوء تصرف السبياد : فألسبياد لم يكن ضحية التعليم الذي تلقاه، ولكن بعد كل النجاحات التي حققها بالقرب من الرجال والنساء، ومن الشعب كله الذي حمله إلى الصف الأول، فإنه فعل كما يفعل كثير من الرياضيين : بمجرد ما حصل على النصر إعتقد أن بإمكانه أن "يهمل التمرين" (amelein tès askèseos)"[1].

إن هذا المبدأ السقراطي لـ askesis، كثيرا ما سيستعيده أفلاطون، وسيذكر بسقراط موضحا لألسبياد أو لكاليكليس بأنه لا يمكنهما أن يزعما الإهتمام بالمدينة وقيادة الآخرين إذا لم يتعلما قبل ذلك ما هو ضروري، وإذا لم يتمرنا عليه : "عندما سنكون قد مارسنا معا" هذا التمرين بما فيه الكفاية، فإنه يمكننا حينئذ، إذا شئنا ذلك، أن نقارب السياسية"[2]. وسيربط بين هذا الإقتضاء للتمرين وبين ضرورة الإهتمام بالذات : L'epimeleia heauton ؛ فالتطبيق على الذات، الذي هو شرط مسبق لإمكان الإهتمام بالآخرين وقيادتهم، لا يتضمن ضرورة المعرفة (معرفة ما نجهله، معرفة أننا جاهلين، معرفة أنفسنا) وحسب، ولكن أيضا ضرورة الإهتمام بالذات فعلا وممارسة التمرين على النفس وبالتالي تغيير الذات[3]. وقد أولى مذهب وممارسة الكلبيين (Cyniques) كذلك أهمية كبرى لِـ askesis، إلى حد أن الحياة الكلبية كلها يمكن أن تظهر كنوع من التمرين المستمر. وقد كان ديوجين يريد أن يمرن الجسد والنفس في آن واحد : فكل واحد من التمرينين "عاجز بدون الآخر، والصحة الجيدة والقوة ليستا أقل نفعا من الباقي، مادام أن ما يتعلق بالجسد إنما يتعلق بالنفس أيضا" . إن هذا التمرين المزدوج يهدف في آن واحد إلى القدرة على مواجهة الحرمان، بدون تألم، عندما يتقدم إلينا، وعلى رد المتع بإستمرار إلى الإشباع الأولي والوحيد للحاجيات. وهكذا، فالتمرين هو، إجمالا، إختزال إلى الطبيعة وإنتصار على الذات وإقتصاد طبيعي لحياة إشباعات حقيقية : "لا يمكننا أن نفعل أي شيء في الحياة، يقول ديوجين، بدون تمرين. والتمرين يسمح للناس بأن يهزموا كل شيء (pan eknikesai) . . . . وبتركنا للعناءات التافهة التي نعطيها

1 - Xénophon, *Mémorables*, I, 2, 24.

2 - Platon, *Gorgias*, 572 d.

3 - Platon, *Alcibiade*, 123d. حول العلاقة بين التمرين والانشغال بالذات

أنفسنا، وبتمريننا طبقا للطبيعة، فإنه يمكننا وينبغي لنا أن نعيش سعداء... فحتى التنقيص من قيمة المتعة يمكنه أن يوفر لنا، إذا ماتمرنا، كثيرا من الرضى والإرتياح. وإذا كان أولئك الذين تعودوا على العيش في المتع يتألمون عندما يضطرون إلى تغيير حياتهم، فإن أولئك الذين تمرنوا على تحمل الأشياء الشاقة يحتقرون المتع دون عناء"[1].

على أن أهمية التمرن والتمرين سوف لن تنسى في التقليد الفلسفي اللاحق. بل إنهما سيأخذان مدى هائلا : فسيتم التكثير من التمارين، وستعرف أجراءاتها وأهدافها، وتنوعاتها الممكنة، وستناقش فعاليتها ؛ وبهذا الشكل، فإن askèsis في أشكالها المختلفة (في شكل التدريب، والتوسط، وإمتحانات التفكير، وفحص الضمير، ومراقبة التمثلات) ستصير مادة للتعليم، وستشكل إحدى الأدوات الأساسية لتوجيه النفس. وبالمقابل، فإننا لانجد، في نصوص المرحلة الكلاسيكية، إلا القليل من التفاصيل حول الصورة الملموسة التي يمكن أن يأخذها askèsis الأخلاقي. لقد كان التقليد الفيتاغوري بدون شك يعترف بتمارين عديدة : النظام الغذائي، تجميع الأخطاء المرتبكة في نهاية اليوم، وأيضا ممارسة التأمل التي يجب أن تسبق النوم لطرد الأحلام القبيحة وتيسير الرؤى التي يمكنها أن تأتي من عند الآلهة : ولعل على هذه الإستعدادات الروحية للمساء يحيل أفلاطون بدقة في مقطع من "الجمهورية" يثير فيه خطر الرغبات التي تتسارع دائما للإستيلاء على النفس[2]. ولكن خارج هذه الممارسات الفيتاغورية، فإننا لا نجد أبدا - سواء عند إكزنوفون أو أفلاطون، عند ديوجين أو أرسطو - تخصيصا لِ askèsis كتمرين للتعفف. وذلك، بدون شك، لسببين. السبب الأول هو أن التمرن يتصور على أنه الممارسة ذاتها لما يجب أن نتدرب عليه ؛ فليس هناك فرادة للتمرن بالعلاقة مع الهدف الذي ينبغي الوصول إليه : فنحن نتعود بالتدريب على التصرف الذي يجب التمسك به فيما بعد[3]. على هذا النحو، يشيد إكزنوفون مثلا

---

1 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, IX, 571c-572b.

2 - Platon, *République*, IX, 571c-572b.

3 - Platon, *Lois*, I, 643b. «ان من يريد أن يبرع يوما في أي شيء من الأشياء يجب عليه أن ينشغل بهذا الموضوع منذ الطفولة، وذلك بان يجد في آن واحد تسليته وشغله في كل ما يتعلق به.».

بالتربية السبارطية (من إسبارطا) التي يتعلم فيها الأطفال تحمل الجوع بتقنين غذائهم، وتحمل البرودة بإرتداء لباس واحد فقط، وتحمل الألم بالتعرض للعقوبات الجسدية، كما يتعلمون ممارسة التعفف بأن يفرضوا عى أنفسهم أدق سلوكات التواضع (المشي في الشوارع بصمت، وغض الطرف وإدخال اليدين تحت المعطف)[1]. وبالمثل، يفكر أفلاطون في إخضاع الشباب لإمتحانات في الشجاعة تتعلق بتعريضهم لمخاطر خيالية؛ فتكون هذه وسيلة لتعويدهم، وإصلاحهم، وفي نفس الوقت تقدير قيمتهم: وكما نقود "الأمهار وسط الضوضاء والصخب لنرى هل تخاف أم لا"، فلعله قد يكون من المناسب أن: "نزج بمحاربينا، عندما يكونوا شبابا، وسط أشياء مرعبة، ثم بعد ذلك أن نقذف بهم إلى المتع" ؛ وهكذا سنتمكن من وسيلة لإختبارهم " بعناية أكبر مما نختبر الذهب بالنار، لمعرفة هل يقاومون الإغراءات، "ويتشبتون باللياقة في كل الظروف والأحوال، وهل يظلون حراسا أوفياء على أنفسهم وعلى الموسيقى التي تلقوا دروسها"[2] بل يذهب، في "القوانين"، إلى حد الحلم بمخدر لم يكن قد إخترع بعد : إن هذا المخذر سيظهركل شيء عى أنه مرعب في نظر من يكون قد تناوله ؛ ويمكننا إستخدامه للتمرن على الشجاعة : إما لوحدنا إذا رأينا بأنه "ينبغي ألا نظهر قبل أن نكون مروضين"، وإما مع الجماعة أو حتى مع الجمهور "مع ضيوف كثيرين" لنبين بأننا قادرين على السيطرة على "الزعزعة المحتومة للشراب"[3] ؛ وعلى أساس هذا النموذج، المصطنع والمثالي، يمكن للمآدب أن تنظم كأنواع من إختبارات في الإعتدال. وقد لخص أرسطو كل هذا بكلمة تبين دائرية التعلم الأخلاقي والفضيلة التي نتعلمها : "فبالإبْتعاد عن المتع نصير معتدلين ؛ ولكن لا يمكننا أن نبتعد عنها بشكل أفضل ألا حينما نصير كذلك"[4].

أما فيما يرجع إلى السبب الآخر الذي يمكن أن يفسر بأن ليس هناك فنا مميزا لتمرين النفس، فإنه يتعلق بكون أن السيطرة على الذات والسيطرة على

1 - Xénophon, *République des Lacédémoniens*, 2, 3.
2 - Platon, *République*, III, 413d, Sq.
3 - Platon, *Lois*, I, 647c-648c.
4 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104a.

الآخرين إنما تعتبران أن لهما نفس الشكل : فبما أنه يجب أن نحكم أنفسنا كما نحكم بيتنا وكما نلعب دورنا في المدينة، فإنه ينتج عن ذلك بأن تكوين الفضائل الشخصية وبالأخص فضيلة Enkrateia لا يختلف من حيث الطبيعة عن التكوين الذي يسمح بالإنتصار على المواطنين الآخرين وقيادتهم. فنفس التعلم ينبغي أن يجعلنا قادرين على ممارسة الفضيلة وممارسة السلطة في ذات الوقت. ومن ثم، فإن تأمين توجيه الذات، وممارسة إدارة البيت، والمشاركة في إدارة شؤون المدينة، هي كلها ممارسات من نفس النوع. وسيبين كتاب إكزنوفون "الإقتصادي"، أن هناك بين هذه "الفنون" الثلاثة إتصالية وتناظرا وأيضا تعاقبا زمنيا في ممارستها في حياة الفرد .فكريتوبيل (Critobule) يؤكد بأنه صار بإمكانه أن يتحكم في نفسه، وأنه لم يعد يستسلم لرغباته ومتعه (ويذكره سقراط بأن المتع والرغبات هي كالخدم الذين يجب أن نحتفظ دائما بالسلطة عليهم) ؛ وإذن، فقد حان الوقت بالنسبة إليه أن يتزوج وأن يؤمن مع زورجته إدارة البيت ؛ ويشدد إكزنوفون غيرما مرة على أن هذه الإدارة المنزلية ـ المفهومة كإداراة للبيت، وإستغلال للملك، والمحافظة على الميراث أو تطويره ـ إنما تشكل، حينما نهتم بها كما يجب، تمرينا جسديا وأخلاقيا فريدا بالنسبة لمن يريد أن يمارس حقوقه المدنية، ويقيم سلطته العمومية، ويتحمل مهام القيادة. وعموما، فإن كل ما يخدم التربية السياسية للإنسان من حيث هو مواطن يخدم أيضا تمرنه على الفضيلة، والعكس بالعكس : فالشيئان متلازمان. إن Askesis الأخلاقي ينتمي إلىPaideia الإنسان الحر الذي له دور يلعبه في المدينة والعلاقة مع الآخرين ؛ وليس له أن يستخدم طرائق متميزة؛ فالرياضة وإختبارات التحمل، الموسيقى وتعلم الإيقاعات الرجولية القوية، كممارسة الصيد والسلاح، العناية بالتصرف الجيد مع العموم، واكتساب aidos الذي يجلعنا نحترم أنفسنا من خلال الإحترام الذي نكنه للغير- إن كل هذا هو في آن واحد تكوين للرجل الذي سيكون نافعا لمدينته وتمرن أخلاقي لمن يريد أن يتحكم في ذاته. وعندما يذكر أفلاطون إختبارات الخوف الإصطناعي، فإنه يرى فيه وسيلة لفرز أولئك الذين سيكونون، من بين الشباب، أكثر قدرة على أن "يخدموا أنفسهم ويخدموا الدولة" ؛ فهم الذين ينبغي إختيارهم للحكم : "إننا سنعين قائدا وحارسا للمدينة

ذلك الذي، بخضوعه لكل الإختبارات المتعاقبة للطفولة، والشباب، وسن النضج، سيخرج منها سليما كاملا (akèratos)[1]. وحينما يريد الأثيني في «القوانين» أن يضع تعريفا لما يعنيه بـ Paideia، فإنه يميزها بأنها هي ما يربي "منذ الطفولة على الفضيلة"، ويثير: "الرغبة المتقدة في أن يصير الإنسان مواطنا كاملا، يعرف كيف يحكم ويمتثل حسب العدل"[2].

وهكذا يمكن القول، إجمالا، بأن موضوع askèsis كتدريب عملي لا بد منه من أجل أن يتشكل الفرد كذات أخلاقية، هو موضوع بالغ الأهمية - ملح حتى - في الفكر اليوناني الكلاسيكي، أو على الأقل في التقليد الذي يصدر عن سقراط. ومع ذلك، فإن هذه "الزهدية" ليست منظمة ولا مفكرة كمدونة من الممارسات المتفردة تشكل نوعا من فن مميز للنفس، بتقنياته، وإجراءاته، ووصفاته. فهي، من جهة، ليست متميزة عن ممارسة الفضيلة ذاتها، بل إنها تكرار لها، تكرار إستباقي. وهي، من جهة أخرى، تستخدم نفس التمرينات كتلك التي تكون المواطن: فسيد نفسه وسيد الآخرين إنما يتكون في نفس الوقت وبنفس الشكل. على أن هذه الزهدية سرعان ما ستبدأ في الإستقلال، أو على الأقل في أخذ إستقلالية جزئية ونسبية. وسيتم هذا بطريقتين: سيحدث هناك إنفكاك بين التمرينات التي تتيح قيادة النفس بالنفس، وبين تعلم ماهو ضروري لقيادة الاخرين؛ وسيقع أيضا إنفكاك بين التمرينات في شكلها الخاص وبين الفضيلة والإعتدال اللتين تستخدم فيهما كتدريب: وستنزع إجراءاتها (إختبارات، إمتحانات، مراقبة الذات) إلى تشكيل تقنية خاصة، أعقد بكثير من التكرار البسيط للسلوك الأخلاقي الذي تتوجه إليه. وحينئذ سنرى فن الذات يتخذ صورته الخاصة به بالعلاقة مع paideia التي تشكل سياقه، وبالعلاقة مع السلوك الأخلاقي الذي تهدف إليه. ولكن بالنسبة للفكر اليوناني في المرحلة الكلاسيكية، فإن "الزهدية" التي تتيح تشكل الفرد كذات أخلاقية تنتمي كليا، حتى في شكلها الخاص، إلى ممارسة حياة فاضلة، التي هي أيضا حياة الإنسان "الحر" بالمعنى الخاص، إلى ممارسة حياة فاضلة، الحياة التي هي

1 - Platon, *République*, III, 413e.
2 - Platon, *Lois*, I, 643e.

4

الحرية والحقيقة

أيضا حياة الإنسان "الحر" بالمعنى الكامل، الإيجابي والسياسي للكلمة.

1 - "قل لي يا Euthydème، هل تعتقد بأن تكون الحرية خيرا نبيلا وبديعا سواء تعلق الأمر بشخص أم بدولة؟ - إنها أجمل خير يمكن أن يكون، يجيب أوتيديم.

- ولكن الذي يترك نفسه تسيطر عليها متع الجسد، والذي يعجز بالتالي عن ممارسة الخير، هل تعتبره إنسانا حرًا؟ - أبدا، يرد Euthydème." [1].

إن Sophrosunè، بما هي الحالة التي نتجه إلى بلوغها، بتمرين السيطرة وبالإعتدال في ممارسة المتع، تتميز بأنها حرية. وإذا كان مهما إلى هذه الدرجة أن نتحكم في الرغبات والممتع، وإذا كان الإستعمال الذي نقيمه لها يشكل رهانا أخلاقيا بمثل هذا الثمن، فليس من أجل أن نحتفظ ببراءة أصلية أو نعيد العثور عليها؛ وليس عموما - طبعا بإستثناء التقليد الفيتاغوري - من أجل الحفاظ على طهارة ما [2]؛ ولكن بهدف أن نكون أحرارا وأن نتمكن من البقاء كذلك. ويمكن أن نرى هنا، إذا كان الأمر لايزال في حاجة إلى ذلك، دليلا آخر على أن الحرية، في التفكير اليوناني، لا تفكر ببساطة على أنها إستقلال للمدينة كلها، في حين أن المواطنين ليسوا بذواتهم فيها غير عناصر دون فردانية ولا داخلية. فالحرية التي يجدر ترسيخها والمحافظة عليها هي بطبيعة الحال حرية المواطنين في مجموعهم، ولكنها أيضا بالنسبة لكل واحد منهم شكلا معينا من علاقة الفرد بنفسه. إن

---

1 - Xénophon, *Mémorables*, IV, 5, 2, 3.

2 - لايتعلق الامر بداهة بالقول إن موضوع الطهارة كان غائيا من الاخلاق اليونانية للمتع في العصر الكلاسيكي، فقد احتل مكانة هائلة لدى الفيتاغوريين، وكان يحظى بأهمية بالغة عند أفلاطون. ومع ذلك، يبدو جيدا بأن رهان التصرف الاخلاقي بصفة عامة كان، فيما يخص الرغبات والمتع الجسدية، يفكر أساسا كسيطرة. إن صعود وتطور أخلاقية للطهر، مع ممارسات الذات التي ترتبط بها، سيكون ظاهرة تاريخية ذات مدى طويل.

دستور المدينة، وطابع القوانين، وأشكال التربية، والكيفية التي يتصرف بها الرؤساء؛ إن هذه الأشياء كلها هي، بداهة، عوامل مهمة في سلوك المواطنين ؛ ولكن حرية الأفراد، بالمقابل، المفهومة على أنها السيطرة التي يستطيعون ممارستها على أنفسهم، هي شيء لا بد منه للدولة نفسها في كليتها. لنستمع إلى أرسطو في « السياسة » يقول : « تكون مدينة ما فاضلة عندما يكون المواطنون الذين يشاركون في إدارتها هم أنفسهم فاضلون ؛ والحال أن لكل المواطنين، في دولتنا، نصيبا في هذه الإدارة، وإذن، فالمسألة التي ينبغي طرحها هي كالتالي : كيف يصير إنسان مافاضلا؟ لأن، حتى ولو كان بالإمكان أن يكون جسم المواطنين كله فاضلا دون أن يكون أي واحد منهم فاضلا بصفة فردية، فإن الفضيلة الفردية هي، مع ذلك، التي يحسن تفضيلها، مادام أن فضيلة الجسم الإجتماعي تتبع منطقيا فضيلة كل مواطن على حدة. »[1]. وهكذا،فإن موقف الفرد تجاه نفسه، والكيفية التي يؤمن بها حريته الخاصة تجاه رغباته، وشكل السيادة التي يمارسها على ذاته تشكل كلها عناصر مكونة لسعادة وحسن نظام المدينة.

ومع ذلك، فإن هذه الحرية الفردية ينبغي ألا تفهم على أنها إستقلال في حرية الإختيار. إن مواجهها، والقطبية التي تعارضها، ليست حتمية طبيعية ولا إرادة سلطة مطلقة، إنها عبودية – وعبودية الذات بالذات. فأن يكون الإنسان حرا بالعلاقة مع المتع، هو ألا يكون في خدمتها، هو ألا يكون عبدا لها. ولعل أخطر شيء تحمله "الأفروديسيا" معها هو العبودية أكثر بكثير من الدنس. بهذا المعنى، كان ديوجين يقول بأن الخدم هم عبيد أسيادهم وأن الناس اللا أخلاقيين هم بالمثل عبيد رغباتهم[2]. ومن هذه العبودية بالذات، كان سقراط يحذر كريطوبيل (critobule)، في بداية "الاقتصادي[3] كما كان يحذرEuthydème في محاورة من "Mémorables" هي نشيد في الإعتدال منظورا إليه كحرية : « تعتقد بدون شك أن ممارسة الخير هي الحرية، وأن حيلولة الأسياد دون ذلك هي العبودية؟

1 - Aristote, *Politique*, VII, 14, 1332a.

2 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, VI, 2, 66 : ان العبودية ازاء المتع هي تعبير متواتر جدا، انظر:
Xénophon *Economique*, I, 22, *Mémorables*, IV, 5,
Platon, *République*, IX, 577 d.

3 - Xénophon, *Economique*, I, 1, 17Sq.

هذه هي فكرتي حقا، يقول.– وإذن، فإنه حق بالنسبة لك أن اللامعتدلين هم عبيد...؟ – وما هي في نظرك أنت أسوأ العبوديات؟ – إن أسوأها في نظري، يقول، هي التي يكون لدينا فيها أخبث الأسياد – إذن أسوأ العبوديات هي عبودية اللامعتدلين... – إذا فهمتك جيدا، يا سقراط، فإنك تزعم أن الإنسان الذي تستعبده متع الحواس لا يجمعه أي شيء بالفضيلة؟ – نعم، يا أوتيديم، يقول سقراط، لأن بماذا يتوفق **الإنسان اللامعتدل** على الحيوان الأكثر بلاهة؟»[1].

غير أن هذه **الحرية هي أكثر من لاعبودية**، أكثر من تحرر يجعل الفرد مستقلا عن كل إكراه خارجي أو داخلي ؛ إنها، في صورتها الكاملة والإيجابية، سلطة تمارس على الذات في السلطة التي تمارس على الآخرين. وبالفعل، فالذي يوجد، من حيث الوضع، تحت سيطرة الآخرين، ليس له أن ينتظر من نفسه مبدأ إعتداله ؛ يكفيه أن يمتثل للأوامر والتعليمات التي تصدر إليه. وهذا ما يشرحه أفلاطون بخصوص الحرفي : فما هو مذل عنده، هو أن أفضل جزء من نفسه "أضعف بالطبع، بحيث أنه لا يستطيع أن يحكم حيواناته الداخلية، وأنه يداهنها، ولا يمكنه أن يتعلم أي شيء آخر غير تملقها" ؛ ولكن ما العمل إذا أردنا أن يكون هذا الإنسان محكوما بمبدأ معقول، كذلك الذي "يحكم الإنسان الأعلى"؟ إن الوسيلة الوحيدة لذلك هي أن يوضع تحت سيطرة وسلطة هذا الإنسان الأمثل : "أن يجعل نفسه عبدا للذي يحكم فيه العنصر الآلهي"[2]. وبالمقابل، فإن الذي يجب أن يقود الآخرين هو الذي ينبغي أن يكون قادرا على ممارسة سيطرة كاملة على نفسه : في آن واحد،لأنه، في وضعيته وبالسلطة التي يمارسها، سيكون من السهل عليه أن يشبع كل رغباته، وإذن أن يستسلم لها، ولكن أيضا لأن لإختلالات تصرفه آثارها على الجميع وعلى الحياة الجماعية للمدينة. وحتى لا تكون ممارسة السلطة السياسية مفرطة ولا تقود إلى العنف، ولكي تفلت من زوج السيطرة الإستبدادية (على الآخرين) والنفس المستبدة (بالرغبات)، فإنها ستستدعي، كمبدئها الخاص للتنظيم الداخلي، السلطة على الذات. وهكذا، فإن الإعتدال، المفهوم على أنه وجود السيادة على الذات، هو، ليس أقل من العدل والشجاعة أو الإحتراس،فضيلة

1 - Xénophon , *Mémorables*, IV, 5, 2-11.
2 - Platon, *République*, IX, 590c.

تأهيلية للذي عليه أن يمارس التحكم في الآخرين، فالإنسان الأكثر ملكية هو ملك نفسه (basilikos,basilecòn heauton)[1].

من هنا، الأهمية الممنوحة، في أخلاق المتع، لصورتين عالتين من التمثيل الأخلاقي. فهناك، من جهة، المستبد السيء ؛ فهو غير قادر على التحكم في أهوائه الخاصة وشهواته، لذلك يكون دائما ميالا إلى الشطط في إستعمال سلطته الخاصة وإكراه رعاياه(hubrigein)؛ وهكذا ينفذ الإضطراب إلى دولته ويرى المواطنين يثورون عليه ؛ إن الإعتداءات الجنسية للمستبد، حينما يهتم بإغواء أطفال المواطنين - فتيان أو فتيات - كثيرا ما كانت تثار كدافع أولي للمؤامرات التي تحاك من أجل إسقاط الأنظمة المستبدة وإعادة تثبيت الحرية : وقد كان هذا هو حال Pisistratides في آثينا، و Périandre في أمبراسي (Ambracie)، وآخرين كثيرين يذكرهم أرسطو في الكتاب الخامس من "السياسة"[2]. وفي مقابل ذلك، ترتسم، من جهة أخرى، الصورة الإيجابية للقائد الذي يستطيع أن يمارس على نفسه سلطة صارمة في السلطة التي يمارسها على الآخرين ؛ فتحكمه في ذاته يخفف من تحكمه في الآخر. يشهد على ذلك سيروس (Cyrus) إكزنوفون الذي كان بإمكانه أن يسرف، أكثر من أي أحد آخر، في إستعمال قوته، ولكن الذي كان رغم ذلك يظهر في بلاطه تحكما عاليا في عواطفه وأحساساته : «وهكذا أحدث مثل هذا السلوك في البلاط عند الناس العاديين إحساسا دقيقا بمرتبتهم جعلهم يخضون لقادتهم، وخلق فيما بينهم إحساسا مرهفا بالإحترام والمجاملة»[3]. وبالمثل، فحينما يمتدح نيكوكليس (Nicoclès)، بطل إزوكراتيس (Isocrate) إعتداله وإخلاصه الزوجي، فإنه يحيل على مستلزمات وضعه السياسي؛ فكيف يمكنه أن يزعم الحصول على إمتثال الآخرين إذا لم يكن بإمكانه هو نفسه أن يضمن خضوع رغباته الخاصة؟[4]. وبعبارات الحذر والإحتراس، سيوصي أرسطو الملك المطلق بألا يستسلم للفحشاء، بل ينبغي له فعلا أن ينظر بعين الإعتبار إلى تشبث الناس الخيرين بشرفهم؛ ولهذا السبب، فإنه سيكون متهورا إذا هو عرضهم لمذلة العقابات الجسدية، ولنفس

1 - Platon, *République*, IX, 580c.
2 - Aristote, *Politique*, V, 10.
3 - Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 1, 30-34.
4 - Isocrate, *Nicoclès*, 37-39.

هذا السبب عليه أن يتجنب « الإهانات إلى حشمة السن الشاب »؛ « أن تكون علاقاته الحميمية مع الشباب تمليها أسباب ذات طبيعة عاطفية، وليس فكرة أن كل شيء مباح لديه، وأنه بصفة عامة يشتري بإكرامات متزايدة كل ما يبدو أنه مفقد للإعتبار »[1]. ويمكن أن نتذكر، بهذا الصدد، أن هذا كان هو رهان المناقشة بين سقراط وكاليكلاس (Calliclès)؛ هل يجب تصور الذين يحكمون الآخرين، بالعلاقة مع أنفسهم، كـ« حكام أم كمحكومين، ـ هذا التحكم في الذات الذي يعرف بـ Sophron وبـ enkratès، أي بـ« التحكم ذاتيا في: المتع والرغبات »؟[2].

وسيأتي يوم سيكون فيه النموذج الأكثر إستعمالا للتمثيل على الفضيلة الجنسية هو نموذج المرأة، أو نموذج الفتاة الشابة، التي تدافع عن نفسها ضد هجمات من له عليها كامل السلطة؛ فالحفاظ على الطهارة وعلى البكارة، والوفاء بالإلتزامات والتمنيات سيشكلان حينئذ أمثل إختبار على الفضيلة. إن هذه الصورة لم تكن، بكل تأكيد، مجهولة أو غريبة في العصر القديم؛ ولكن يبدو أن الرجل، القائد، السيد، القادر على التحكم بنفسه في شهوته الخاصة في اللحظة التي تمنحه سلطته عى الآخرين إمكانية إستغلالها على هواه، يمثل، بالنسبة للفكر اليوناني، أحسن نموذج لما هي عليه، في طبيعتها الخاصة، فضيلة الإعتدال.

2 - إن ما يتم التأكيد عليه، من خلال هذا التصور للسيطرة على النفس كحرية فاعلة، هو الطابع « الرجولي » للإعتدال. فكما أن الرجل، في البيت، هو الذي يحكم، وكما أن في المدينة ليس العبيد ولا الأطفال ولا النساء هم الذين يمارسون السلطة، بل الرجال والرجال فقط، كذلك يجب على كل واحد أن يبرز على نفسه مزاياه كرجل. إن التحكم في الذات هو كيفية لأن يكون الرجل رجلا بالعلاقة مع نفسه، أن يتحكم في ما يجب أن يكون محكوما، ويجبر على الخضوع ما ليس قادرا بذاته على أن يقود ذاته، ويفرض مبادئ العقل على من لا توجد لديه؛ وإجمالا فإنه طريقة في أن يكون المرء فاعلا بالعلاقة مع ما هو بالطبيعة منفعلا ويجب أن يظل كذلك. إن في هذه الأخلاق الرجولية، الموضوعة للرجال فقط، يتعلق الأمر ببناء الذات كذات أخلاقية، بإقامة بنية رجولية بين الذات والذات

1 - Aristote, *Politique*, V, 11, 1315a.

2 - Platon, *Gorgias*, 491d.

نفسها؛ فلأن الرجل رجل بالعلاقة مع ذاته، لذلك يمكنه أن يراقب ويتحكم في النشاط الرجولي الذي يمارسه إزاء الآخرين في الممارسة الجنسية. إن هذا بالضبط هو الذي ينبغي له أن يهدف إليه في المبارزة الصراعية مع الذات نفسها وفي الصراع من أجل السيطرة على الرغبات؛ فهي النقطة التي ستصير فيها العلاقة بالذات متناظرة مع علاقة السيطرة والمرتبية والسلطة التي يزعم الرجل، بصفته رجلا، ورجلا حرا، إقامتها على من هم أدنى منه مستوى؛ وبهذا الشرط لِـ« الرجولة الأخلاقية » يمكن، حسب نموذج « الرجولة الإجتماعية »، تحديد المقياس الذي يلائم ممارسة « الرجولة الجنسية ». ففي استعماله لمتع الذكورة، يجب أن يكون الإنسان رجوليا تجاه ذاته نفسها، كما أنه ذكر في دوره الإجتماعي. وهكذا، فإن الإعتدال هو، بالمعنى الكامل للكلمة، فضيلة الرجل.

الأمر الذي لا يعني، بطبيعة الحال، أن ليس على النساء أن يكن معتدلات، وأنهن غير قادرات على التحكم في ذواتهن، أو أنهن يجهلن فضيلة sophrosunè. ولكن هذه الفضيلة، فيهن، تحال دائما بطريقة ما على الرجولة. وهي إحالة مؤسسية، لأن الذي يفرض عليهن الإعتدال هو وضعهن التابع إزاء أسرتهن وزوجهن ووظيفتهن الإنجابية التي تسمح بدوام الإسم، وانتقال الممتلكات وبقاء المدينة، ولكنها أيضا إحالة بنيوية، لأنه يجب على المرأة، لكي تكون معتدلة، أن تقيم لنفسها علاقة علو وسيطرة هي في ذاتها من طبيعة رجولية. وإنه لدو دلالة عميقة أن يصرح سقراط في « إقتصادي » إكزنوفون، بعدما سمع إشوماك (Ischomaque) يمجد فضائل الزوجة التي كونها بنفسه، أن يصرح (ليس دون أن يذكر آلهة الزوجية الصارمة)؛ « هيرا ث(Hèra)، ها هو ذا ما يكشف عند إمرأتك نفسا رجولية دقيقة ». الشيء الذي يضيف إليه إشوماك، لإدخال درس المحافظة دون دلال الذي ثمنه لزوجته، هذا الرد الذي يقرأ فيه العنصران الأساسيان المكونان لهذه الرجولة الفاضلة للمرأة - قوة النفس الشخصية، والتبعية إزاء الرجل؛ « أريد أن أذكر لك أيضا سمات أخرى عن قوة نفسها (Mègalaphron)، وأن أبين لك بأية سرعة كانت تطيعني بعد سماع نصائحي. »[1].

---

1 - Xénophon, *Economique*, X, 1.

نحن نعرف أن أرسطو كان قد إعترض صراحة على الأطروحة السقراطية حول وحدة جوهرية للفضيلة، وبالتالي هوية هذه الفضيلة عند كل من الرجال والنساء. ومع ذلك، فهو لا يصف فضائل نسائية قد تكون حصرا نسائية ؛ بل إن تلك التي يعترف بها للنساء إنما تتعرف بالإحالة على فضيلة جوهرية تجد شكلها الكامل والمكتمل عند الرجل. ويرى سبب ذلك في كون أن العلاقة بين الرجل والمرأة هي علاقة « سياسية » : إنها علاقة الحاكم بالمحكوم. فمن أجل أن يكون هناك نظام جيد في العلاقة، فإنه يجب على كليهما أن يشارك في نفس الفضائل ؛ ولكن سيشارك كل واحد منهما فيها على طريقته الخاصة. فالذي يحكم - الرجل إذن - « يملك الفضيلة الأخلاقية في كمالها »، في حين أنه يكفي بالنسبة للمحكومين - وبالنسبة للمرأة أساسا – « أن يكون لهم جمع الفضيلة التي تناسب كل واحد منهم ». وإذن، فالإعتدال والشجاعة هما عند الرجل فضيلة تامة وكاملة لـ « القيادة » ؛ أما عن إعتدال وشجاعة المرأة، فهما فضيلتي إمتثال، أي أن لهما في الرجل، في آن واحد، نموذجهما الناجز والمكتمل ومبدأ تشغيلهما[1].

ثم إن للإعتدال، الذي هو بنية رجولية أساسا، نتيجة أخرى، متماثلة مع السابقة ومتعاكسة معها في آن : وهي أن اللاإعتدال، من جهة، يتعلق بإنفعالية تجلعه شبيها بالأنوثة. فأن يكون الرجل لامعتدلا معناه بالفعل أنه يكون، تجاه قوة المتع، في حالة لا مقاومة، وفي موقف ضعف وخضوع ؛ أي أنه يكون عاجزا عن الصدور عن هذا الموقف الرجولي أزاء نفسه الذي يسمح له بأن يكون أقوى من ذاته. وبهذا المعنى، فإن رجل المتع والرغبات، رجل عدم التحكم في نفسه (akrasia) أو رجل اللاإعتدال (akolasia)، هو رجل يمكن أن نقول عنه إنه نسوي، ولكن تجاه نفسه أكثر مما هو تجاه الآخرين. أما في تجربة للجنسانية مثل تجربتنا، التي يتقابل فيها تقطيع أساسي بين الذكوري والأنثوي، فإن أنوثة الرجل تدرك في الخرق الفعلي أو الكامن لدوره الجنسي. فعن رجل يقوده حبه للنساء إلى المبالغة والإفراط، لا يمكن لأحد أن يقول عنه أنه مثأنث، ألا إذا مارس على رغبته عملا كاملا للكشف وطارد « اللواط الكامن » الذي يسكن سرا علاقاته المتعددة وغير

1 - Aristote, *Politique*, I, 13, 1260 a.

المستقرة بالنساء. وعلى ذلك، فإن التعارض لدى اليونان بين الفاعلية والإنفعالية هو الشيء الجوهري، وهو الذي يحدد ميدان السلوكات الجنسية كميدان للمواقف الأخلاقية؛ لذلك ندرك جيدا لماذا يمكن لرجل ما أن يفضل العلاقات الغرامية الذكورية دون أن يفكر أحد في إتهامه بالأنوثة، مادام أنه فاعل في العلاقة الجنسية وفاعل في التحكم الأخلاقي في نفسه ؛ وبالمقابل، فإن الرجل الذي ليس كافي السيادة على متعه - أيا كان موضوع إختياره -، يعتبر « مثأنتا ». ولذلك، فإن خط الفصل بين رجل رجولي ورجل مثأنت لا يتطابق مع تقابلنا بين جنسانية متغايرة وجنسانية متشابهة ؛ ولا يختزل أيضاإلى التقابل بين لواطة فاعلة ولواطة منفعلة. بل إنه يسجل إختلافا في الموقف أزاء المتع؛ أما العلامات التقليدية عن هذا التأنيث - الخمول، الكسل، التكاسل، رفض النشاطات الرياضية الخشنة شيئا ما، الميل إلى التعطر والتزين، الرخاوة... (malakia)-، فإنها سوف لن تؤثر أساسا على من سيسمى بالضرورة في القرن التاسع عشر ب « اللوطي »، ولكن على من يستسلم للمتع التي تجذبه : فهو يخضع لشهواته الخاصة كما يخضع إلى شهوات الآخرين. فأمام غلام يبالغ في التصنع يغضب ديوجين ؛ ولكنه يعتبر أن هذا الوضع النسوي يمكن أن يكشف عن ميله إلى النساء وإلى الرجال على حد سواء[1]. وهكذا، فإن ما يشكل، في نظر اليونان، السلبية الأخلاقية بإمتياز، ليس هو بطبيعة الحال حب الجنسين، وليس كذلك هو تفضيل جنس على آخر، وإنما هو الإنفعالية إزاء المتع.

3 - على أن هذه الحرية - السلطة التي تميز نمط وجود الإنسان المعتدل لا يمكنها أن تتصور دون علاقة بالحقيقة. فالسيطرة على المتع وإخضاعها لِ « اللوغوس »(Logos) لا يشكلان إلا نفس الشيء الواحد : إن المعتدل، يقول أرسطو، لا يرغب إلا « فيما يقضي به العقل المستقيم »(orthos Logos)[2]. ونحن نعرف المجادلة الطويلة التي تطورت إنطلاقا من التقليد السقراطي بخصوص دور المعرفة في الفضيلة بصفة عامة وفي الإعتدال على نحو خاص. ففي "Mèmorables" يذكر إكزنوفون بأطروحة سقراط التي لا يمكننا، بحسبها، أن نفصل بين العلم والإعتدال : وعلى الذين يثيرون إمكانية معرفة ما يجب فعله ولكنهم يتصرفون

1 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, VI, 2, 54.

2 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 12, 1119 b.

على عكس ذلك، يرد سقراط بأن اللامعتدلين هم دائما وفي نفس الوقت جهلة؛ لأن على أية حال « لا يختار الناس من بين كل الأفعال إلا تلك التي يرون أنها أفيد لهم »[1]. غير أن هذه المبادئ سيناقشها أرسطو طويلا دون أن يضع نقده حدا لجدال سيتواصل حتى في الرواقية وحولها. ولكن، سواء قبلنا أم لم نقبل بإمكانية إرتكاب الشر مع العلم به، وأيا كان نمط المعرفة التي نفترضها عند أولئك الذين يتصرفون بالرغم من المبادئ التي يعرفونها، فإن هناك نقطة لاجدال فيها : وهي أنه لا يمكن ممارسة الإعتدال بدون الصدور عن شكل معين من المعرفة التي هي بالنسبة له على الأقل أحد الشروط الجوهرية. إنه لا يمكن للإنسان أن يتشكل كذات أخلاقية في إستعمال المتع دون أن يتشكل في نفس الوقت كذات عارفة.

لقد تم وصف العلاقة باللوغوس في ممارسة المتع، في الفلسفة اليونانية للقرن الرابع، في ثلاثة أشكال رئيسية. شكل بنيوي : حيث أن الإعتدال يتضمن أن يوضع « اللوغوس » في موضع السيادة في الكائن البشري، وأن يتمكن من إخضاع الرغبات له، وأن يكون قادرا على تنظيم السلوك. وعلى حين أن عند اللامعتدل تغتصب القوة الراغبة المكان الأول وتمارس الإستبداد، فإن العقل عند المعتدل هو الذي يحكم ويقدر طبقا لبنية الكائن البشري : « ألا يحق للعقل، يسأل سقراط، أن يحكم ما دام أنه حكيم وأنه مكلف بالسهر على النفس كلها؟ »؛ وإنطلاقا من هنا، يعرف« المعتدل » على أنه الشخص الذي تكون عنده كل الأجزاء المختلفة للنفس في حالة صداقة وتناغم عندما يتفق الجزء الذي يحكم والأجزاء التي تمتثل على الإعتراف بأن العقل هو الذي يجب أن يحكم وأنها لا تنازعه السلطة أبدا[2]. وعلى الرغم من كل الإختلافات التي تقابل بين التقسيم الثلاثي الأفلاطوني للنفس وبين التصور الأرسطي في مرحلة "أخلاقيات نيقوماخوس"، فإن بعبارات سمو العقل على الرغبة يتميز الإعتدال في هذا النص الأخير : « إن الرغبة في المتعة هي رغبة جشعة وكل شيء يثيرها عند الكائن المجرد من العقل »؛ وإذن فالرغبة

1 - Xénophon, *Mémorables*, III, 9, 4.
2 - Platon, *République*, IV, 413e-432b.

ستزداد حدة وإفراطا «إذا لم نكن طيعين وممتثلين للسلطة»؛ وهذه السلطة إنما هي سلطة «اللوغوس» التي يجب أن تخضع لها «ملكة الاشتهاء» (to epithumètikon)[1].

غير أن ممارسة «اللوغوس» في الإعتدال توصف أيضا في شكل أداتي. وبالفعل، فحيث أن السيطرة على المتع تؤمن إستعمالا يعرف كيف يتكيف مع الحاجيات والأوقات والظروف، فإنه ينبغي بالضرورة أن يكون هناك عقل عملي، عقل يمكن، حسب عبارة أرسطو، من تحديد «ما يجب أن نفعل كما ينبغي أن نفعله، وعندما يجب أن نفعله»[2]. وقد كان أفلاطون يشدد على الأهمية القصوى، بالنسبة للفرد كما بالنسبة للمدينة، على ألا تستعمل المتع «خارج الظروف المناسبة (ektòstòn Kairòn) ودون معرفة (anepistèmonòs)»[3]. وبقصد قريب من هذا كان إكزنوفون يبين بأن إنسان الإعتدال هو أيضا إنسان الجدل - كفئ للقيادة والمناقشة، وقادر على أن يكون الأمثل - لأن الرجال المعتدلين وحدهم، كما يشرح سقراط في "Mémorables"، هم القادرين على أن يعتبروا من بين الأشياء تلك التي هي أحسنها، وأن يصنفونها عمليا ونظريا إلى أجناس، وأن يختاروا أفضلها ويتجنبوا أسوأها»[4].

وأخيرا، فإن ممارسة «اللوغوس» في الإعتدال تظهر عند أفلاطون في شكل ثالث : شكل التعرف الأنطولوجي على الذات بالذات. لقد كانت ضرورة معرفة النفس بالنفس، من أجل ممارسة الفضيلة والتحكم في الرغبات، تشكل موضوعا سقراطيا. ولكن حول الصورة التي يجب أن تأخذها هذه المعرفة بالذات، يقدم نص كالخطاب الكبير لـ «فيدر» (phèdre) الذي يحكي فيه أفلاطون سفر النفوس وميلاد الحب، تدقيقات أساسية. ومن دون شك، فإن لنا هنا، في الأدب القديم، أول وصف عما سيسمى فيما بعد بـ «المعركة الروحية». إذ أننا نجد فيه - بعيدا جدا عن لا إنفعالية ومآثر التحمل أو التعفف التي كان يبرهن عليها سقراط حسب ألسبياد

1 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 12, 119b.
2 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ibid.
3 - Platon, *Lois*, I, 636 d-e.
4 - Xénophon, *Mémorables*, IV, 5, 11.

« المأدبة » ـ مسرحة كاملة للنفس وهي تتصارع مع ذ اتها وضد عنف رغباتها ؛ وسيكون لمختلف هذه العناصر مصيرا طويلا في تاريخ الروحانية : الإضطراب الذي يستحوذ على النفس والذي تجهل حتى إسمه، القلق الذي يبقي عليها ساهرة، الغليان السري الغريب، التألم والمتعة اللذان يتواليان ويختلطان، الحركة التي تعصف بالوجود، الصراع بين القوى المتعارضة، السقوطات، والجروح، والآلام، والجزاء والسكينة النهائية. بيد أنه على طول هذه الحكاية التي تتقدم على أنها التجلي لما هي عليه في حقيقتها طبيعة النفس، سواء البشرية أو الإلهية، فإن العلاقة بالحقيقة تلعب دورا أساسيا. وبالفعل، فلأنها تأملت « الواقع الذي هو خارج السماء » وأدركت إنعكاسه في جمال أرضي، فإن النفس يستولي عليها هذيان الحب، وتخرج من ذاتها وتفقد سيطرتها على ذاتها ؛ ولكن أيضا لأن ذكرياتها تحملها « نحو واقع الجمال »، ولأنها « تعيد رؤيته مصحوبا بالحكمة ومنتصبا على قاعدته المقدسة »، لذلك فإنها تتماسك وتهتم بلجم الرغبة الجسدية، وتحاول التخلص من كل ما يمكن أن يثقلها ويمنعها من معاودة العثور على الحقيقة التي رأتها[1]. وهكذا، فإن علاقة النفس بالحقيقة هي في آن واحد ما يؤسس « أيروس » (الحب) في حركته وقوته وشدته، وما يسمح له، بمساعدته على الإفلات من كل تمتع جسدي، بأن يصير حبا حقيقيا.

واضح إذن أن العلاقة بالحقيقة، سواء كانت في بنية تراتبية للكائن البشري، أو كانت في شكل ممارسة للحذر، أو في شكل تعرف من طرف النفس على كينونتها الخاصة، تشكل عنصرا جوهريا في الإعتدال. فهي ضرورية من أجل إستعمال متزن للمتع، وضرورية للسيطرة على عنفها. ولكن ينبعي أن ندرك جيدا بأن هذه العلاقة بالحقيقة لا تتخذ أبد ا شكل كشف للذ ات بالذات وتأويلية للرغبة. بل إنها علاقة مشكلة لنمط وجود الذات المتعدلة ؛ فهي لا تتكافئ، بالنسبة للذات، مع وجوب قول الحقيقة عن نفسها ؛ كما أنها لا تفتح النفس أبدا كميدان لمعرفة ممكنة ينبغي فيها على الآثار الصعبة على الإدراك للرغبة أن تقرأ وتؤول. بل إن

1 - Platon, *Phèdre*, 254b.

العلاقة بالحقيقة هي شرط بنيوي، أداتي وأنطولوجي لقيام الفرد كذات معتدلة تعيش حياة الإعتدال، وليس شرطا إبستمولوجيا من أجل أن يتعرف الفرد على فرادته كذات راغبة لكي يتمكن من تطهير نفسه من الرغبة التي برزت على هذا النحو في واضحة النهار.

4 - بيد أنه إذا كانت هذه العلاقة بالحقيقة، المشكلة للذات المعتدلة، لا تقود إلى تأويلية للرغبة كما سيكون ذلك شأنها في الروحانية المسيحية، فإنها تنفتح، بالمقابل على جمالية للوجود. وبجمالية الوجود يجب أن نفهم طريقة في الحياة لا تتعلق قيمتها الأخلاقية، لا بتوافقها مع رمز معين للسلوك، ولا بعمل تطهيري، وإنما تتعلق بأشكال معينة أوبالأحرى ببعض المبادئ الصورية العامة في إستعمال المتع، وفي التوزيع الذي يقام لها، وفي الحدود التي تراعى فيها، وفي التراتب الذي يحترم داخلها. فب «اللوغوس»، بالعقل والعلاقة بالحقيقة التي تحكمه، تندرج مثل هذه الحياة في المحافظة على أو إعادة إنتاج نظام أنطولوجي ؛ وهي تتلقى، من جهة أخرى، إشعاع جمال يتجلى لعين أولئك الذين يمكنهم أن يتأملوه أو أن يحتفظوا بذكراه. وعن هذا الوجود المعتدل الذي يكون حده، المؤسس حقيقة، في آن واحد إحتراما لبنية أنطولوجية ومظهرا لجمال مرئي، كثيرا ما قدم إكسنفون وأفلاطون وأرسطو مختصرات مهمة. فها هي مثلا في "Gorgias" الطريقة التي يصفه بها سقراط، مقدما هو نفسه على أسئلته الخاصة أجوبة كاليكلاس الذي ظل صامتا: «إن النوعية الخاصة بشئ ما، أثاث، جسم، نفس، حيوان ما، لاتأتيه بالمصادفة : إنها تنتج عن نظام معين، عن إحكام معين، وعن فن معين,Taxis) orthotes, technè) مطابق لطبيعة هذا الشيء. هل هذا صحيح؟ إنني، فيما يخصني، أؤكد ذلك. ـ وهكذا إذن، فإن فضيلة كل شيء تتعلق بتنظيم وتهيء جيد ينتج عن النظام. أنني أوافق على ذلك. ـ وبالنتيجة، فإن جمالا معينا للتنظيم (kosmos tis) الخاص بطبيعة كل شيء هو الذي يجعل، بحضوره، هذا الشيء خيرا؟ إنني أعتقد ذلك. وبالنتيجة أيضا، فإن نفسا يوجد فيها النظام الذي يلائم النفس تكون أفضل من نفس يغيب عنها هذا النظام ؟ بالضرورة. ـ والحال أن نفسا تملك النظام هي نفس جيدة التنظيم؟ بدون شك. ـ ونفس منظمة جيدا هي نفس

معتدلة وحكيمة؟ بكل ضرورة. - إذن، فإن نفسا معتدلة هي نفس خيرة... هذا، في ما يخصني، هو ما أؤكد عليه وأعتبره يقينيا. وإذا كان هذا صحيحا، فيبدولي إذن أن كل واحد منا يجب، لكي يكون سعيدا، أن يبحث عن الإعتدال ويتمرس عليه(diakteon kai askèteon) »[1].

وكصدى لهذا النص الذي يربط الإعتدال بجمال نفس يقابل تنظيمها طبيعتها الخاصة، ستبين « الجمهورية »، على عكس ذلك، إلى أي مدى لا يتلائم إشعاع نفس وجسد مع إفراط وعنف المتع : « إذا جمع إنسان في آن واحد بين طبع جميل (kala èthè) في نفسه وفي خارجه بين سمات تتفق وتتطابق مع طبعه، لأنها تشارك في نفس النموذج، أليست هذه أجمل فرجة لمن يمكن أن يراها؟ - أجمل من كثير منها - والحال أن الأجمل هو أيضا الألطف والأحب(erasmiòtaton)؟ - بدون معارضة... ولكن قل لي، هل الإفراط في المتعة يمكنه أن يتفق مع الاعتدال؟- كيف يمكن أن يكون ذلك، مادام أنه لا يضطرب النفس أقل من الألم؟ - والفضيلة بصفة عامة ؟ - كلا، - ومع العنف واللاتعفف؟ - أكثر مما مع أي شيء آخر. ولكن هل يمكنك أن تذكر لي متعة أكبر وأكثر حدة من متعة الحب؟لا، ليس هناك ما هو أكثر منها عنفا. - وبالعكس، فإن الحب الذي يكون حسب العقل (ho orteos eros) هو حب رزين ومنظم للنظام والجمال؟ بكل تأكيد : - وإذن، ينبغي ألا نترك أي شيء يمس الحب المعقول، لا الجنون ولا أي شيء يدنو من اللاتعفف. »[2].

ويمكننا كذلك أن نتذكر الوصف المثالي الذي يقترحه إكزنوفون لبلاط Cyrus، ذلك البلاط الذي يمنح ذاته فرجة الجمال، بالسيطرة الكاملة التي يمارسها فيه كل واحد على ذاته ؛ فالملك كان يظهر علانية تحكما في نفسه وإنضباطا كان يوزع من حوله عند كل الناس، وحسب المراتب، سلوكا معتدلا، وإحتراما للذات وللآخرين، والمراقبة الدقيقة للنفس والجسد، وإقتصاد الحركات، إلى حد أن لا حركة لا إرادية أو عنيفة كانت تأتي لتعكر صفو نظام للجمال كان يبدو حاضرا في ذهن الجميع : « فلم يكن بالإمكان أبدا أن نسمع أحدا يصيح في غضبه وفي فرحته، أن يضحك

1 - Platon, *Gorgias*, 506d-507d.
2 - Platon *République*, III, 402d-403b.

بملئ شدقيه، ولكن قد يكون من الممكن أن نقول، عندما نراهم، بأن الجمال كان بالنسبة لهم بمثابة نموذج.»[1]. وهكذا فإن الفرد إنما يتحقق كذات أخلاقية في لدونة سلوك دقيق الإتزان والإعتدال، يراه الجميع ويكون جديرا بأن يخلد في ذاكرة الناس.

وبعد، ليست هذه سوى نظرة إجمالية، لغايات تمهيدية، عن بعض الخطوط العامة التي تميز الكيفية التي تم بها، في الفكر اليوناني الكلاسيكي، تفكير الممارسة الجنسية وتشكيلها كميدان أخلاقي. فلقد كانت عناصر هذا الميدان - «المادة الأخلاقية»- مكونة من «الأفروديسيا»، أي من أفعال أرادتها الطبيعة، وربطتها بمتعة قوية، والتي تقود إليها بقوة قيمنة دائما بالإفراط والتمرد. أما المبدأ الذي بحسبه ينبغي تنظيم هذا النشاط، «نمط الإخضاع»، فلم يكن معرفا بتشريع كوني يحدد الأفعال المباحة والمحرمة؛ بل بالأحرى بمعرفة عملية، بفن يعلم طرائق للإستعمال بالنظر إلى متغيرات متنوعة (الحاجة، اللحظة، الوضع). إن العمل الذي كان يجب على الفرد أن يمارسه على نفسه، التزهد الضروري، كان له شكل معركة ينبغي خوضها ونصر يجب إحرازه بإقامة سيطرة للذات على الذات، حسب نموذج سلطة عائلية أو سياسية. وأخيرا، فإن نمط الوجود الذي كان يتوصل إليه بهذا التحكم في الذات، كان يتميز كحرية فاعلة لا مجال لفصلها عن علاقة بنيوية، أداتية وأنطولوجية بالحقيقة.

وكما سنرى ذلك الآن، فلقد فصل هذا التفكير الأخلاقي، بخصوص الجسد، والزواج، وحب الغلمان، القول في موضوعات للصرامة الجنسية ليست بدون تشابه مع التعاليم والمحظورات التي يمكن أن نجدها فيما بعد. ولكن تحت هذه الإستمرارية الظاهرية، ينبغي أن نضع نصب أعيننا بأن الذات الأخلاقية سوف لن تتشكل بنفس الطريقة. ففي الأخلاق المسيحية للسلوك الجنسي، ستعرف المادة الأخلاقية، لا بـ«الأفروديسيا»، ولكن بميدان للرغبات تختفي في ثنايا القلب، وبمجموع أفعال معرفة بعناية في شكلها وفي شروطها؛ أما الإخضاع، فسيتخذ لا شكل مهارة أو معرفة عملية، وإنما شكل تعرف على القانون وإمتثال للسلطة الرعائية؛ وإذن، فليست السيطرة الكاملة للذات على الذات كثيرا، في ممارسة نشاط رجولي، هي التي ستميز الذات الأخلاقية، ولكن بالأحرى التخلي عن الذات وطهارة ينبغي

1 - Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 1, 33.

البحث عن نموذجها في جهة نقاوة العذرة. إنطلاقا من هنا يمكننا أن نفهم، في الأخلاق المسيحية، أهمية هاتين الممارستين، المتعارضتين والمتكاملتين في آن واحد: تقنين للأفعال الجنسية سيصير أكثر فأكثر دقة، وتطور تأويلية للرغبة وأجراءات كشف للذات.

ويمكن القول إجمالا بأن التفكير الأخلاقي للعصر القديم بخصوص المتع لا يتجه، لا نحو تقين للأفعال، ولا نحو تأويلية للذات؛ وإنما يتجه نحو تهذيب للسلوك ونحو جمالية للوجود. تهذيب، لأن تنديد النشاط الجنسي يتقدم كنوع من متطلب مفتوح؛ ويمكننا ملاحظة ذلك؛ بسهولة: فلا الأطباء الذي يقدمون نصائح تخص الحمية، ولا الأخلاقيون الذين يطلبون من الأزواج إحترام زوجاتهم، ولا الذين ينصحون حول التصرف الجيد أزاء حب الغلمان، كانوا يقولون بدقة ما ينبغي فعله أو عدم فعله في نظام الأفعال أو الممارسات الجنسية. ولم يكن السبب في ذلك، بلا ريب، يكمن في حشمة أو تحفظ الكتاب، وإنما كان يكمن في كون أن المشكلة لم تكن تطرح على هذا المستوى: فالإعتدال الجنسي هو ممارسة للحرية تتشكل في التحكم في الذات؛ ويتجلى هذا التحكم في الكيفية التي تتصرف بها الذات وتملك نفسها في ممارسة نشاطها الرجولي، وفي الطريقة التي لها بها علاقة مع نفسها في العلافة التي لها بالآخرين. إن هذا الموقف هو الذي يتعرض للتقييم، أكثر بكثير من الأفعال التي ترتكب أو الرغبات التي تخفى، القيمة الأخلاقية التي هي أيضا قيمة جمالية وقيمة حقيقية، إذ أن بالسعي إلى إشباع الحاجيات الحقيقية، وبإحترام التراتب الحقيقي للكائن البشري، وبشرط ألا ينسى الإنسان من هو في حقيقته، يمكنه أن يمنح لسلوكه الشكل الذي يضمن له الشهرة ويستحق الذكر.

يجب الآن أن نرى كيف أن بعضا من الموضوعات الكبرى للصرامة الجنسية، الموضوعات التي سيكون لها شأن تاريخي كبير فيما وراء الثقافة اليونانية، قد تكونت وتطورت في فكر القرن الرابع قبل الميلاد. وسوف لن أنطلق من النظريات العامة للمتعة أو الفضيلة، بل سأستند إلى ممارسات موجودة ومعترف بها كان الناس يحاولون بواسطتها أن يشكلوا تصرفاتهم: ممارسة الحمية، ممارسة الإدارة

المنزلية، وممارسة التغزل في السلوك الغرامي ؛ وسأحاول أن أبين كيف تم تفكير هذه الممارسات الثلاثة في الطب أو في الفلسفة، وكيف أن هذا التفكير قد إقترح كيفيات متنوعة، لا لتقنين التصرف الجنسي بالأساس، ولكن بالأحرى لـ« تهذيبه » : تهذيبات في الغذائي كفن للعلاقة اليومية التي للفرد بجسده، تهذيبات في الإقتصادي كفن لسلوك الرجل بصفته رب أسرة، وتهذيبات في الإيروسي كفن للسلوك المتبادل بين الرجل والغلام في علاقة الحب [1].

---

1 - يقدم كتاب («الانقلاب الافلاطوني») Henri Joly *Le renversement platonicien* مثالا عن الكيفية التي يمكن بها، في الفكر اليوناني، تحليل العلاقات بين ميدان الممارسات وبين التفكير الفلسفي.

الفصل الثاني

- الغذائي -

I - في الحمية بصفة عامة

II - حمية المتع

III - المجازفات والمخاطر

IV - الفعل، الإنفاق، الموت

لم ينشغل التفكير الأخلاقي لقدماء اليونان حول السلوك الجنسي بتبرير محظورات، ولكن بأسلبة حرية : تلك التي يمارسها الإنسان «الحر» في نشاطه. من هنا ما يمكن أن يظهر، من أول نظرة، كمفارقة: فاليونان مارسوا، وقبلوا، وقيموا العلاقات بين الرجال والغلمان ؛ ومع ذلك، فقد تصور فلا سفتهم وشيدوا حول هذا الموضوع أخلاقا للإمتناع. لقد قبلوا كليا بأن يسعى رجل متزوج للبحث عن متعه الجنسية خارج الزواج، ومع ذلك فقد تصور أخلاقيوهم مبدأ حياة زوجية لا يمكن فيها للزوج أن يمارس أية علاقة ألا مع زوجته. إنهم لم يتصوروا أبدا أن تكون المتعة الجنسية في ذاتها شرا، أو أن تشكل جزءا من الآثار الطبيعية لخطيئة ما ؛ ومع ذلك، فقد قلق أطباؤهم من العلاقات بين النشاط الجنسي والصحة، وطوروا تفكيرا كاملا حول مخاطر ممارسته.

لنبدأ بهذه النقطة الأخيرة. إن ما ينبغي تسجيله فورا هو أن تفكيرهم لم يكن ينصرف، فيما يتعلق بالأساسي، إلى تحليل مختلف المفعولات المرضية للنشاط الجنسي ؛ كما أنه لم يبحث كذلك في تنظيم هذا السلوك كميدان يمكن أن يميز فيه بين التصرفات السوية والممارسات الغير السوية والمرضية. ومن دون شك، فإن هذه الموضوعات لم تكن غائبة كليا. ولكن، لم يكن هذا هو ما يشكل الموضوع العام للتساؤل حول العلاقات بين «الأفروديسيا» والصحة والحياة والموت. بل إن الإنشغال الرئيسي، في هذا التفكير، إنما كان هو تعريف إستعمال المتع، ـ شروطه المواتية، ممارسته النافعة، تنديره الضروري ـ بالنظر إلى طريقة معينة للإهتمام بالجسد. فالإهتمام كان «غذائيا» أكثر بكثير مما كان «علاجيا» : وهذه مسألة

حمية تهدف إلى تنظيم نشاط كان يتعرف عليه على أنه بالغ الأهمية بالنسبة للصحة. إن الأشكلة الطبية للسلوك الجنسي تمت ، لا إنطلاقا من العناية بالقضاء على أشكاله المرضية، ولكن إنطلاقا من إرادة دمجه، على أفضل نحو ممكن، في إدارة الصحة وحياة الجسد.

1

في الحمية بصفة عامة

لإضاءة الأهمية التي كان اليونان يولونها لنظام التغذية، والمعنى العام الذي كانوا يعطونه لـ « الحمية »، والطريقة التي بها كانوا يربطون ممارستها بالطب، يمكن الرجوع إلى روايتين عن أصل ذلك ؛ توجد إحداهما في المجموع الأبوقراطي، والثانية عند أفلاطون.

إن صاحب المؤلف حول الطب « الطب القديم »(L'Ancienne médecine)، بعيدا عن أن يتصور الحمية كممارسة متاخمة للفن الطبي - كأحد تطبيقاته، أو أحد إمتداداته -، فإنه يجعل الطب، على العكس من ذلك، ينشأ من الإنشغال الأول والجوهري بالحمية[1]. فالإنسانية، حسب رأيه، تكون قد إنفصلت عن الحياة الحيوانية بنوع من قطيعة حمية ؛ وبالفعل، فقد يكون الناس في الأصل قد إستعملوا تغذية مشابهة لتغذية الحيوانات : لحوم نيئة، ونباتات طازجة دون إعداد. غير أن مثل هذه الطريقة في التغذية، التي كان يمكنها أن تصلب الأقوياء، كانت قاسية على الضعفاء : وبكلمة، كان الإنسان يموت إما شابا وإما شيخا. وإذن، فقد يكون الناس قد بحثوا عن نظام للتغذية أكثر مطابقة لـ « طبيعتهم » : وقد يكون هذا النظام هو الذي لا يزال يميزالطريقة الراهنة للعيش. ولكن بفضل هذه الحمية الأكثر ليونة، تكون الأمراض قد صارت مباشرة أقل إماتة ؛ وحينئذ يكون قد تم إدراك أن غذاء الأصحاء لم يكن يلائم المرضى : لذلك كان لا بد لهم من غذاء آخر. وهنا، يكون الطب قد تكون كـ « حمية » خاصة بالمرضى، إنطلاقا من تساؤل حول النظام المميز للتغذية الذي يلائمهم. وهكذا، فإن الغذائية، في هذه الرواية التي تحكي الأصل، هي التي تظهر إبتدائية؛ وهي التي تولد الطب كأحد تطبيقاتها الخاصة.

---

1 - Hippocrate, *L'Ancienne médecine*, III.

أما أفلاطون ـ الذي كان حذرا إزاء ممارسة الحمية، أو على الأقل إزاء المبالغات التي كان يخشاها منها، لأسباب سياسية وأخلاقية سنتعرف عليها فيما بعد ـ، فيرى، بخلاف ذلك، أن الإهتمام بالحمية قد تولد عن تحول في الممارسات الطبية[1]: ففي الأصل، يكو نالآله Asclèpios قد علم البشر كيف يعالجون الأمراض والجروح بأدوية مسهلة قوية المفعول وبعمليات فعالة. وعن هذه الممارسة التطبيبية البسيطة يكون هوميروس (Homère)، حسب أفلاطون، قد قدم شهادة ثمينة في الحكاية التي يرويها عن شفاءات Ménélas وEurypyle تحت جدران طروادة (Troie): فقد كان يمتص دم الجرحى، ويصب على جروحهم بعض الملطفات، وكان يقدم لهم للشرب نبيذا مرشوشا بالدقيق والجبن المبروش[2]. ولاحقا فيما بعد، حينما كان الناس قد إبتعدوا عن الحياة الخشنة والصحية للأزمنة القديمة، شرع في تتبع الأمراض « خطوة خطوة »، وبوشرت بحمية طويلة مساعدة أولئك الذين كانوا في صحة سيئة، وقد كانوا كذلك لأنهم لم يعودوا يعيشون كما كان ينبغي، وبالتالي فقد سقطوا ضحايا أمراض دائمة. وهكذا، تظهر الحمية، حسب هذه النشأة، كنوع من الطب خاص بأزمنة الرخاء؛ لقد كانت موجهة للحياة العليلة التي كانت تبحث عن الإستمرار. ولكننا نرى ذلك بوضوح: فإذا لم يكن علم التغذية، عند أفلاطون، فنا أصليا، فليس لأن الحمية، diaité، كانت عديمة الجدوى ؛ بل إن السبب الذي من أجله لم يكن الإهتمام قائما بعلم التغذية، زمن Asclèpios وتابعيه الأولين، كان هو أن « الحمية » التي كان الناس يتبعونها واقعيا، والطريقة التي بها كانوا يتغذون ويمارسون التمرينات الرياضية، كانت مطابقة للطبيعة[3]. وواضح أن في منظور كهذا، كان علم التغذية بحق إنحرافا طبيا ؛ ولكنه لم يصبح إمتدادا لفن الشفاء إلا يوم إنفصلت الحمية كطريقة للعيش عن الطبيعة ؛ وإذا

---

1 - Platon, *République*, III, 405e-408d.

2 - الواقع أن الاشارات التي يقدمها أفلاطون (XI, 624 et 833) ليست بدقة هي تلك التي نجدها في الإلياذة (Iliade).

3 - Platon, *République*, III, 407c.

كان لا يزال يشكل دائما المرافق الضروري للطب، فبالحد الذي كان لا يمكن فيه أن نعالج أي أحد دون أن نصحح نوع الحياة الذي جعله مريضا بالفعل[1].

وعلى أية حال، فسواء جعلنا من المعرفة الغذائية فنا بدائيا أو رأينا فيها إنحرافا لاحقا، فإنه من الواضح أن « الحمية » نفسها هي مقولة أساسية يمكننا، من خلالها، تفكير السلوك الإنساني ؛ إنها تميز الكيفية التي تعاش بها الحياة وتسمح بتحديد مجموع قواعدللسلوك : إنها نمط من أشكلة السلوك، يتم بالنظر إلى طبيعة تجب المحافظة عليها، والتي من الملائم أن نخضع لها. فالحمية هي فن كامل للحياة.

1 - لقد تم تعريف الميدان الذي يجب أن تشمله حمية مفكرة بعناية بلائحة إتخذت بالتقريب مع مرور الزمن قيمة قانونية. وهي تلك التي نجدها في الكتاب السادس من "Epidémies" ؛ وتحتوي على : « التمرينات » (Ponoi)، و« الأطعمة » (Sitia)، و« المشروبات » (Pota)، و« النوم » (hupnoi)، و« العلاقات الجنسية » (aphrodisia) » ـ كل الأشياء التي ينبغي أن تكون« مقيسة »[2]. وقد طور التفكير الإغتذائي هذا التعداد على النحو التالي : فمن بين التمرينات، يجب أن نميز بين الطبيعية (كالمشي والتجوال)، وبين العنفية (العدو، المصارعة)؛ ونحدد ما هي تلك التي من الملائم ممارستها وبأية شدة، بالنظر إلى ساعة النهار، وفترة السنة، وسن الممارس، والطعام الذي يتناوله. ويمكن أن نربط بالتمرينات الإستحمامات، الأكثر أو الأقل سخونة، والتي تتوقف هي كذلك على فصول السنة، والسن، والأنشطة، والأطعمة المهيأة أو التي ستهيأ. فالنظام الغذائي ـ الأكل والشرب ـ يجب أن يأخذ بعين الإعتبار طبيعة وكمية ما يتناول، والحالة العامة للجسد، والمناخ، والأنشطة التي تمارس. أما الإفراغات ـ التطهيرات والتقيئات ـ، فإنها تأتي لتصحيح الممارسة الغذائية وإفراطاتها. وأما النوم، فيشتمل

---

1 - حول ضرورة الحمية في علاج الامراض، انظر كذلك : *Timeé*, 89 d.

2 - Hippocrate, *Epidémies*, VI, 6, 1.

وحول مختلف تأويلات هذا النص في العصر القديم، انظر: Hippocrate, *Oeuvres*, trad. Littré, t. V, pp. 323-324

هو أيضا على جوانب مختلفة يمكن للحمية أن تنوعها : الزمن الذي يخصص له، الساعات التي تختارله، جودة الفراش، مثانته، دفؤه. وإذن، فالحمية تدخل في الإعتبار عناصر متعددة من الحياة الجسدية للرجل، أو على الأقل للرجل الحر؛ وهذا على طول نهاراته، من لحظة الإستيقاظ من النوم إلى لحظة الخلود إليه. والحمية، عندما تفصل، فإنها تأخذ هيأة إستعمال حقيقي للزمن : وهكذا، فالحمية التي يقترحها ديكوليس(Dioclès) تتابع لحظة بلحظة مجرى يوم عادي منذ الإستيقاظ حتى طعام المساء وإلى النوم، مرورا بالتمرينات الأولى، والإغتسالات وتمسيدات الجسد والرأس، والتنزهات، والأنشطة الخاصة، والميدان الرياضي، ثم الغذاء، والقيلولة، وبعد ذلك التنزه من جديد والميدان الرياضي، والمسح والمسد، والعشاء. فعلى طول الوقت، وبخصوص كل واحد من الأنشطة التي يقوم بها الرجل، فإن الحمية تؤشكل العلاقة بالجسد وتطور طريقة للحياة تتحدد أشكالها وإختياراتها ومتغيراتها بهم الجسد. غير أن الجسد لم يكن هو وحده المعني بهذا الهم.

2 - إن على الحمية، في كل الميادين التي تكون فيهالازمة، أن تقيم قياسا: فحتى : «الخنزير سيدرك ذلك»، كما يقول أحد المتخاطبين في المحاورة الأفلاطونية لِـ "Rivaux"[1] : «إن بالنسبة للذي ينظر إلى الجسد»، فإن ما هو مفيد ونافع هو «مايوجد في القياس العادل»، وليس أبد ا ما هو بكمية كبيرة أو صغيرة. والحال أنه ينبغي أن يفهم هذا القياس، لا على مستوى نظام الجسد وحسب، ولكن أيضا على مستوى النظام الأخلاقي. إن الفيتاغوريين، الذين لعبوا دون شك دورا مهما في تطور علم التغذية، شددوا بقوة على الترابط بين الإهتمامات التي يجب أيلاؤها للجسد والإنشغال بالمحافظة للنفس على صفائها وتناغمها. وإذا كان صحيحا أنهم كانوا يطلبون من الطب تطهير الجسد ومن الموسيقى تطهير النفس، فإنهم كانوا يمنحون كذلك للغناء وللآلات آثارا خيرية على توازن الجسد[2]. وقد كان للمحظورات الغذائية التي كانوا يقرونها دلالات ثقافية

1 - Pseudo-Platon, *Rivaux*, 134 a-d

2 - R. Joly, *Notice* à Hippocrate, *Du régime*, (C.U.F.), p. XI.

ودينية ؛ فيما كان للنقد الذي كانوا يوجهونه لكل إفراط في نظام التغذية والشراب والتمرينات والنشاطات الجنسية، في آن واحد قيمة قاعدةأخلاقية ونصيحة فعالة للصحة[1].

وحتى خارج السياق الفيتاغوري الضيق، فإن الحمية تعرف على هذا المستوى المزدوج: مستوى الصحة الجيدة، ومستوى السلوك الجيد للنفس. وذلك لأنهما يحيلان على بعضهما ولكن أيضا لأن قرار إتباع حمية معتدلة معقولة، والعناية التي يتم بها هذا الإتباع، يتعلقان هما نفسهما بصرامة أخلاقية لا بد منها. ويسجل سقراط إكزنوفون بدقة هذا الترابط حينما يوصي الشباب بتمرين أجسادهم بممارسة الرياضة البدنية. ويرى في ذلك ضمانة أكيدة في أنه يمكن بشكل أفضل أن نحارب في الحرب، وأن نتجنب كجنود شهرة التخاذل، وأن نخدم الوطن على أكمل وجه، وأن نحصل على أعلى المكافئات (وبالتالي أن نترك الثروة والجاه للنبلاء) ؛ بل إنه يأمل منه حماية ضد الأمراض ومعوقات الجسد. ولكنه يشدد كذلك على الآثار الحميدة لهذه الرياضة البدنية، لأن الجسد الذي هو في صحة سيئة يتيح النسيان، ووهن في العزيمة، والمزاج الفاسد، والجنون، إلى حد أن حتى المعارف المكتسبة تنتهي بالزوال من النفس[2].

ولكن أيضا لأن صرامة حمية جسدية بالقرار المطلوب لإتباعها، تستدعي صرامة أخلاقية ضرورية تسمح بممارستها. بل إن هذا هو ما يشكل، في نظر أفلاطون، السبب الحقيقي الذي يجب أن نضعه في قاعدة الممارسات التي نحاول بواسطتها أن نكتسب قوة وجمال وصحة الجسد : فالإنسان العاقل « لن يركن إلى المتعة الحيوانية وغير المعقولة » وحسب، يقول سقراط في الكتاب التاسع من « الجمهورية »، ولن « يوجه إهتماماته هذه الوجهة » فقط ؛ بل إنه سيفعل أكثر

1 - « لقد كان له... بالنسبة للأمراض الجسدية مظاهر شفائية من أجلها كان غناؤه يشفي المرض. وقد كان آخرون يعملون على نسيان الشفاء، ويهدؤون الغضب، ويطردون الرغبات الطائشة. أما حميته الآن فهي : عسل في الغذاء، وبسكويته في العشاء، والخضر، ونادرا اللحم... وهكذا كان جسده يحافظ على نفس الحالة، كما على خيط رفيع، دون أن يكون سليما مرة ومريضا اخرى، وأيضا دون أن يسمن مرة ويزداد وزنه، وينحل ويضعف مرة أخرى. وقد كانت نفسه تبين بنظره دائما نفس الطبع. » Poryphyre, *Vie de Pythagore*. وقد يكون فيتا غورس قد قدم نصائح تخص حمية الرياضيين، Ibid., 15)

2 - Xénophon, *Mémorables*, III, 12.

من ذلك : « فلن ينشغل بصحته، ولن يولي أي إهتمام لأن يكون قويا، سليما وجميلا، إذا لم يحتم على نفسه بهذا أن يصير معتدلا ». فالحمية الجسدية يجب أن تنتظم على مبدأ جمالية عامة للوجود يشكل فيها التوازن الجسدي أحد شروط التراتب العادل للنفس : « إنه سيقيم إنسجاما في جسده بغاية الحفاظ على التوافق في نفسه »، ـ مما يسمح له بأن يتصرف كموسيقى حقيقي (mousikos)[1]. وإذن، فالحمية الجسدية يجب ألا يبالغ في الإهتمام بها لذاتها وحسب.

على أن الإعتراف كان قائما، في الفكر اليوناني، بإمكانية إنطواء الممارسة ذاتها ل « الحمية » على الخطر. لأنه،إذا كان للحمية هدف تجنب المبالغات، فإنه يمكن أن تكون هناك مبالغة في الأهمية التي تعطى لها والإستقلالية التي تمنح لها. وقد كان هذا الخطر يدرك بشكلين : فهناك خطر ما يمكن أن نسميه بالإفراط « الرياضي »، وينتج عن تداريب متكررة تقوي الجسد بكيفية مبالغ فيها، وتنتهي بتنويم النفس الغارقة في مجموع عضلي قوي جدا : وفي مرات عديدة، يدين أفلاطون هذا الجهد الجسدي المبالغ فيه لدى الرياضيين، ويصرح بأنه لا يريده مطلقا لشباب مدينته[2]. ولكن هناك أيضا خطرما يمكن أن نسميه بالإفراط « السقمي » : ويتعلق الأمر فيه باليقظة الدائمة التي تمنح للجسد، وصحته، وأقل تألماته. ولعل أحسن مثال عن هذا الإفراط هو الذي يقدمه، حسب أفلاطون، ذلك الذي كان يزعم بأنه من مؤسسي الحمية، هيروديكوس(Hérodicos) ؛ فمن فرط ما كان ينشغل بألايخرق أصغر قاعدة في الحمية التي فرضها على نفسه، كان قد عاش لسنين طويلة حياة محتضرة. ويقدم أفلاطون عن هذا التصرف لومان : فهو تصرف أناس عاطلين لا ترجى منهم أية فائدة للمدينة ؛ ويمكن أن نقارن بهم على سبيل المنفعة هؤلاء الحرفيين الذين، تحت ذريعة الصداع، لا يذهبون إلى حد تقميط رؤوسهم، لأن ليس لهم وقت يضيعونه في الأشياء الصغيرة المتعلقة بالصحة. ولكنه كذلك تصرف أولئك الذين يحاولون قدر إستطاعتهم، لكي لا يفقدوا الحياة،

1 - Platon, *République*, IX, 591 c-d.

2 - *ibid.*, III, 404 a. وينتقد ارسطو أيضا المبالغات في الحمية الرياضية وفي بعض التداريب في : *Politique*, VIII, 16, 1335b, VIII, 4, 1339a-1338b.

أن يؤخروا النهاية التي تحددها الطبيعة. إن ممارسة الحمية تحمل معها هذا الخطر ـ الأخلاقي، ولكن السياسي أيضا المتمثل في منح الجسد عناية مبالغ فيها[1]. فـ Asclèpios، الذي لم يكن يعالج إلا بمعونة الجرعات والبتر والقطع، كان سياسيا حكيما : لقد كان يعرف أن ليس لأحد، في دولة مسيرة بطريقة جيدة، وقت فراغ يقضي فيه حياته في المرض وفي طلب العلاج[2].

3 - إن الإحتراس من الحميات المبالغ فيها يبين أن ليس للحمية غاية السعي بالحياة إلى أبعد مدى ممكن في الزمان، ولا إلى أعلى درجة ممكنة على مستوى الإنجاز، وإنما بالأحرى جعلها مفيدة وسعيدة، ولكن في الحدود التي رسمت لها، كما أن عليها ألا تقترح تثبيت شروط وجود ما بكيفية نهائية. إن حمية ما لاتكون جيدة إذا كانت لا تسمح إلا بالعيش في مكان واحد، وبنمط واحد من التغذية ودون التمكن من التعرض لأي تغيير. بل إن فائدة الحمية إنما تكمن بالذات في الإمكانية التي توفرها للأفراد في أن يواجهوا أوضاعا مختلفة. على هذا النحو، يقابل أفلاطون مثلا بين حمية الرياضيين، الصارمة إلى حد أنه لا يمكنهم أن يحيدوا عنها دون التعرض لِ « أمراض خطيرة وعنيفة »، وبين الحمية التي يود أن يرى محاربيه يتبنونها ؛ فينبغي لهؤلاء أن يكونوا مثل كلاب يقظة على الدوام؛ وعندما يتواجدون في البادية، فإن عليهم أن يستطيعوا « تغيير المياه والأطعمة في معظم الأحيان »، والتعرض « مرة إلى الشموس الحارقة ومرة إلى برودة الأشتية »، مع الإحتفاظ بـ عافية ضافية »[3]. ومن دون شك، فإن لمحاربي أفلاطون مسؤوليات خاصة، ولكن هناك حميات أعم تخضع هي أيضا لنفس هذا المبدأ. فصاحب "Régime"المجموعة الأبوقراطية يعنى عناية فائقة بالتشديد على أنه يوجه نصائحه، لا إلى بعض الكسالى المتميزين، وإنما إلى أكبر عددممكن من الناس، أي إلى « أولئك الذين يعملون، ويتنقلون، ويسافرون بحرا، ويتعرضون للشمس والبرد »[4]. وقد حدث أن أول هذا المقطع كعلامة على إهتمام خاص بأشكال الحياة النشطة والمهنية.

---

1 - Platon, *République*, III, 406a-407b.

2 - *Ibid.*, 407 c-e. ويبرز افلاطون في *Timée* بأن مدة الحياة بالنسبة لكل كائن حي انما يحددها القدر (89b-c).

3 - Platon, *République*, III, 404 a-b.

4 - Hippocrate, Du *régime*, III, 69, 1; انظر كذلك هامش R. Joly في طبعة C.U.F. ص : 71.

ولكن ينبغي التعرف فيه، بخاصة، على الإنشغال ـ المشترك بين الأخلاق والطب ـ بتسليح الفرد لمواجهة تعددية الظروف الممكنة. إنه لا يمكن ولا ينبغي أن نطلب من الحمية أن تلتف على القدر أو أن تحول إتجاه الطبيعة. فما ننتظره منها هو أن تتيح، بكيفية مخالفة للتصرف الأعمى، الإستجابة للأحداث غير المتوقعة كما تتقدم إلينا، . ومن ثم، فإن الإغتذاء هو فن إستراتيجي، بهذا المعنى أنه يجب أن يسمح، بكيفية معقولة، وإذن نافعة، بالتصدي لكل الظروف والأحوال.

وفي اليقظة التي يمارسها إزاء الجسد ونشاطاته، فهو يستدعي، من طرف الفرد، شكلان من الإهتمام خاصين جدا. إنه يستلزم ما يمكن أن ندعوه إهتماما «متسلسلا»، إهتماما بالمتواليات : فالنشاطات ليست ببساطة حسنة أو قبيحة في ذاتها، ولكن قيمتها إنما تتحددجزئيا بالتي تسبقها والتي تعقبها ؛ ونفس الشيء (غذاء معين، نوع من الرياضة، حمام ساخن أو بارد) يمكن أن يحث عليه أو يحذر منه حسب ما إذا كنا قد مارسنا أو ينبغي أن نمارس هذا النشاط أو ذاك (فالممارسات التي تتعاقب يجب أن تتوازن في آثارها، ولكن التضاد بينها ينبغي ألا يكون حادا جدا). على أن ممارسة الحمية تتضمن أيضا يقظة «ظرفية»، إهتماما حادا جدا وواسعا جدا في آن واحد يجب توجيهه نحو العالم الخارجي، وعناصره، وإحساساته : المناخ بطبيعة الحال، والفصول، وساعات النهار، ودرجة الرطوبة والجفاف، والحرارة، والبرودة، والرياح، والسمات الخاصة بمنطقة معينة، ونشوء مدينة. وفي هذا الإطار، فإن التوجيهات المفصلة نسبيا التي تقدمها الحمية الأبوقراطية يجب أن يستخدمها الذي ألفها من أجل تعديل طريقته في العيش بالنظر إلى كل هذه المتغيرات. وهكذا، فلا ينبغي إعتبار الحمية مدونة قواعد كونية ومنتظمة، بل إنها بالأحرى نوع من كتاب موجز يستعمل للإستجابة إلى الأوضاع المتنوعة التي يمكن أن نوجد فيها ؛ مؤلف لضبط سلوكنا حسب الظروف.

4 - وعلم التغذية أخيرا، هو تقنية للوجود، بهذا المعنى أنه لا يكتفي بتبليغ نصائح طبيب إلى فرد قد لا يكون عليه سوى أن يطبقها بشكل منفعل. ودون الدخول هنا في تاريخ النقاش الذي تعارض فيه الطب مع الرياضة البدنية بخصوص

كفاءة كل منهما في تحديد الحمية، فإنه ينبغي أن نسجل بأن الحمية لم تكن تتصور كخضوع عار لمعرفة الآخر ؛ بل كان عليها أن تكون، من لدن الفرد، ممارسة مفكرة لذاته ولجسده. أكيد أنه لإتباع الحمية الملائمة، فإنه من الضروري الإصغاء إلى الذين يعرفون، ولكن ينبغي على هذه العلاقة أن تتخذ شكل الإقناع. فحمية الجسد، لكي تكون معقولة، ولكي تتلائم كما ينبغي مع الظروف واللحظة، يجب أن تكون أيضا مسألة فكر وتفكير وحذر. وعلى حين أن الأدوية أو العمليات إنما تعمل على الجسد الذي يتحملها، فإن الحمية تتوجه إلى النفس وتلقنها مبادئ. فعلى هذا النحو، يميز أفلاطون في « القوانين »[1] بين صنفين من الأطباء : بين أولئك الذين يصلحون للعبيد (وغالبا ما يكونون هم أنفسهم في وضعية عبودية) وأولئك الذين يكتفون بتقديم وصفات دون إعطاء تفسيرات ؛ وبين أحرار الولادة الذين يتوجهون إلى الأحرار، فهؤلاء لا يكتفون بوضع الوصفات، بل يدخلون في محادثة، ويستخبرون بجانب المريض وأصدقائه ؛ أنهم يربونه، وينصحونه ويقنعونه بحجج من شأنها، حينما سيقتنع، أن تجعله يعيش الحياة الملائمة. فمن الطبيب العالم، ينبغي على الانسان الحر أن يتقبل، فيما وراء الوسائل التي تسمح بالعلاج نفسه، سندا عقلانيا يبني عليه مجموع وجوده[2]. وهناك في "Mémorables" مقطعا وجيزا يبين الحمية في شكل ممارسة ملموسة وفاعلة للعلاقة بالذات. وفيه نرى سقراط يهتم بجعل تلامذته « قادرين على الإكتفاء بأنفسهم » في الوضع الذي هو وضعهم. ولهذه الغاية، فإنه يلزمهم (سواء بجانبه أو بالقرب من معلم آخر) بتعلم ما يجب على إنسان خير أن يعرفه في الحدود الضيقة لما ينفعه، ولا شيء فوق ذلك : تعلم ما هو ضروري في نظام الهندسة والفلك والحساب. ولكنه يدعوهم أيضا« للإعتناء بصحتهم ». غير أن هذه « العناية » التي يجب أن تعتمد فعلا على معرفة متلقاة ينبغي كذلك أن تتطور إلى إهتمام يقظ بالذات : ملاحظة الذات مع، بالإضافة إلى ذلك، ما هو أهم، أي عمل كتابة وتسجيل : فعلى كل واحد أن يلاحظ نفسه بنفسه ويسجل ما هو الغذاء والشراب والتمرين الذي يلائمه، وكيف

1 - Platon, *Lois*, IV, 720 b-c.

2 - Platon., *Timée*, 89 d., ويلخص ما أتى على ذكره بخصوص الحمية على هذا الشكل :
«ويكفي هذا بخصوص الكائن الحي في كليته، وحول الجزء الجسدي فيه، وحول طريقة التحكم فيه أو الخضوع له.»

عليه أن يستعمل كل هذه الأشياء من أجل المحافظة على أكمل صحة. ولكي تصير الإدارة الجيدة للجسد فنا للوجود، فإنه يلزمها أن تمر بتدوين كتابي تنجزه الذات بخصوص نفسها؛ وهكذا، يمكنها من خلاله أن تكتسب إستقلاليتها وأن تختار عن دراية بين ما يصلح لها ومالا يصلح لها: «إذا قمتم بملاحظة أنفسكم بأنفسكم على هذا النحو، يقول سقراط لتلامذته، فمن الصعب أن تجدوا طبيبا يدرك أفضل منكم ما هو موافق ومناسب لصحتكم»[1].

وإجمالا، فإن ممارسة الحمية كفن للحياة هي شيء مختلف تماما عن مجموع إحتياطات تستهدف تجنب الأمراض أو إتمام علاجها. إنها كيفية تامة للتشكل كذات، ذات لها، عن جسدها، هما حقيقيا، ضروريا وكافيا. هم يخترق الحياة اليومية، ويجعل من الأنشطة الأساسية أو العادية للحياة رهانا للصحة والأخلاق في آن واحد، ويعرف بين الجسد والعناصر التي تحيط به إستراتيجية ظرفية، ويهدف أخيرا إلى تسليح الفرد نفسه بسلوك عقلاني.

ولكن، ما هو المكان الذي كان قدماء اليونان يتفقون على تخصيصه لـ «الأفروديسيا» في هذه الإدارة المعقولة والطبيعية للحياة؟

1 - Xénophon, *Mémorables*, IV, 7.

2

حمية المتع

مؤلفان إثنان في علم التغذية، يشكلان جزءا من المجموع الأبوقراطي، تمكنا من الوصول إلينا. أحدهما، وهو أقدمهما، هو أيضا أقصرهما: "Peri diaitès huginaies"، [Le régime salubre] (الحمية الصحية)؛ وقد إعتبر طويلا أنه يشكل الجزء الأخير من مؤلف « في طبيعة الإنسان »(De la nature de l'homme) [1]؛ والآخر، "Peri diaitès" هو أيضا أكثرهما تفصيلا. وبالإضافة إلى ذلك، فقد إستقبل أوريباز(Oribase) في"Collection médicale"[2] (المجموعة الطبية) نصا لديوكليس (Dioclès) مخصصا للنظافة، يقدم بكثير من التدقيق قاعدة محددة للحياة اليومية ؛ وأخيرا، فقد نسب لديوكليس هذا ـ الذي عاش في نهاية القرن الرابع ـ نصا قصيرا جدا تم ضمه إلى أعمال Paul d'Égine[3] : وفيه يقدم الكاتب إشارات حول كيفية التعرف على الذات نفسها وعلى العلامات الأولى للمرض، وكذلك بعض القواعد العامة حول الحمية الفصلية. وعلى حين آن « الحمية الصحية »لا تقول أي شيء عن مسألة « الأفروديسيا »، فإن "Péri diaitès" يتضمن حول هذه النقطة سلسلة من النصائح والتوجيهات. يتقدم القسم الأول من الكتاب كتفكير حول المبادئ العامة التي ينبغي أن تحكم تنظيم الحمية. وبالفعل، يبرز الكاتب أن بعضا من الذين سبقوه قد قدموا نصائح جيدة حول هذه النقطة أو

1 - cf. W; H. S. Jones, *Introduction* au t. IV des «Oeuvres» d'Hippocrate (Loeb classical library).

2 - Oribase, *Collection médicale*, t. III pp. 168 - 182.

3 - Paul d'Égine, *chirurgie*, trad. R. Briau

وحول علم التغذية في المرحلة الكلاسيكية، انظر : W. D. Swith, «The development of classical Dietetic Theory», Hippocratica, 1880

تلك ؛ ولكن مع ذلك لا أحد منهم قد إستطاع أن يقدم عرضا كاملا عن المادة التي ينوي معالجتها ؛ ذلك أنه يجب، « للكتابة بكيفية صحيحة عن الحمية البشرية »، أن نكون قادرين على « المعرفة والتعرف » على طبيعة الإنسان بصفة عامة، كما على تشكله الأصلي (hé exarchès sustasis)، والمبدأ الذي يجب أن يحكم في الجسد(to epicrateon en toi somati)[1]. ويسجل المؤلف بأن هناك مبدئين أساسيين للحمية، التغذية والتمرينات الرياضية ؛ فهذه تسبب إنفاقات للطعام والشراب دون تعويضها.

أما القسم الثاني من النص، فيفصل القول في ممارسة الحمية من وجهة نظر خصائص وآثار العناصر التي تدخل في تركيبها. وبعد تأملات حول المناطق - المرتفعة أو المنخفضة، الجافة أو الرطبة، المعرضة لهذه الريح أو تلك -، يستعرض النص الأطعمة (الشعير أو القمح منظور إليهما حسب دقة الطحن، اللحظة التي يعجن فيها الدقيق، كمية الماء التي يخلطان بها؛ اللحوم المميز بينها حسب مصادرها المتنوعة ؛ الفواكه والخضر المعتبرة تبعا لأنواعها)، ثم الإستحمامات (الساخنة، الباردة، قبل أو بعد الأكل)، والتقيئات، والنوم، والتمرينات الرياضية (الطبيعية كتمرينات البصر والسمع والصوت والتفكير، أو التجول ؛ والعنفية على طريقة سباقات السرعة أو المسافات الطويلة، وحركات الإذرعة، والمصارعة على الأرض، وعلى الكرة، وباليد، التي تقام على التراب أو بواسطة الجسد المدهون بالزيت). أما النشاط الجنسي، في هذا التعداد لعناصر الحمية، فيشار إليه فقط بين الإستحمام والدهن من جهة، والتقيئات من جهة أخرى ؛ ولكن لا يشار إليه إلا لمفعولاته الثلاثة. اثنان من بينها كيفية : التسخين الناتج عن عنف التمرين الرياضي (Ponos)، وعن إطراح عنصر رطب ؛ وبالمقابل الترطيب لأن التمرين يذيب الشحوم. أما الثالث، فهو كمي : لأن الإفراغ يحدث النحول « الجماع ينحف ويبلل ويسخن؛ فهو يسخن بسبب التمرين وإفراز الرطوبة، وينحف بالإفراغ، ويبلل بما يبقى في الجسم من ذوبان (الشحوم) الذي يحدثه التمرين »[2].

1 - Hippocrate, *Du régime*, I, 2, 1.
2 - *Ibid.*, II, 58, 2.

وبالمقابل، فإننا نجد في القسم الثالث من هذه الحمية عددا معينا من التعليمات تخص «الأفروديسيا». إن هذا القسم يتقدم في صفحاته الأولى كنوع من تقويم كبير للصحة، تقويم دائم للفصول والحميات التي تلائمها. غير أن المؤلف يشدد على إستحالة وضع صيغة عامة لتثبيت توازن عادل بين التمرينات والأطعمة؛ ويسجل ضرورة إعتبار الإختلافات بين الأشياء والأفراد والمناطق واللحظات [1]؛ ولذلك لا ينبغي قراءة التقويم كمجموعة من الوصفات الإلزامية، وإنما كمبادئ إستراتيجية تجب معرفة ملائمتها مع الظروف. وإجمالا، فبينما كان القسم الأول من النص ينظر بالأحرى إلى عناصر الحمية في ذاتها حسب كيفياتها وفي خصائصها الملازمة (وفيه تثار فقط مسألة «الأفروديسيا»)، فإن القسم الثالث يخصص بالأساس، في بدايته، لمتغيرات الوضع.

تنقسم السنة، بطبيعة الحال، إلى أربعة فصول. ولكن هذه الفصول تنقسم بدورها إلى فترات أقصر تشمل بعض الأسابيع أو حتى بعض الأيام. وذلك لأن الطبائع الخاصة بكل فصل غالبا ما تتطور بطريقة تدريجية؛ وفضلا عن ذلك، لأن هناك دائما خطرا كبيرا في التغيير المفاجئ للحمية : وكمثل الإفراطات، فإن للتغييرات المباغثة آثارا ضارة ؛ فـ« شيئا فشيئا (to kata mikron) هي قاعدة أكيدة، خصوصا في حالات الإنتقال من شيء إلى شيء». مما ينتج عنه« أنه ينبغي، في كل فصل، تدريجيا وبهدوء، تغيير كل مكون من مكونات الحمية»[2]. وهكذا، يجب أن تجزأ حمية الشتاء، كما يريد الفصل نفسه، إلى فترة من أربع وأربعين يوما تمتد من مغيب الثريا إلى المدار، ثم إلى فترة مساوية تماما للأولى، يتبعها إعتدال يدوم خمسة عشر يوما. أما الربيع، فيبدأ بفترة إثنين وثلاثين يوما، منذ طلوع Arcturus ووصول طيور السنونو إلى الإعتدال (إعتدال الربيع)؛ وانطلاقا من هنا، فالفصل ينبغي أن يقسم إلى ست فترات من ثمانية أيام. ثم يأتي الصيف الذي يشتمل على مرحلتين : من طلوع الثريا إلى المد ار، ثم منه إلى الإعتدال. ومن هذه اللحظة

---

1 - *Ibid.*, III, 67, 1-2.

2 - *Ibid.*, III, 68, 10. وبنفس المعنى : Hippocrate, *De la nature de l'homme*, 9, *Aphorismes*, 51. ويوجد نفس الموضوع عند : Pscudo-Aristote, *Problèmes*, XXVIII, 1; *Régime* de Dioclès, Oribase, III, p. 181.

حتى مغيب الثريا، يجب الإستعداد، على مدى ثمانية وأربعين يوما، لِ « الحمية الشتوية » .

على أن المؤلف لا يضع، بالنسبة لكل واحد من هذه التقسيمات، حمية كاملة. ولكنه يعرف بالأحرى، بتقديم كثير أو قليل من التفاصيل، إستراتيجية عامة مرتبطة بالكيفيات الخاصة بكل لحظة من لحظات السنة. وتخضع هذه الإستراتيجية إلى مبدأ للتقابل، **للمقاومة، أو على** الأقل للتعويض : فبرودة فصل يجب أن تعوض بحمية **مسخنة خوفا من ألا يبرد** الجسد كثيرا ؛ وبالمقابل، فإن حرارة قوية تستدعي حمية **ملطفة** ومبردة. غير أنها ينبغي أن تخضع أيضا لمبدأ محاكاة ومطابقة : فلفصل لطيف يتطور تدريجيا حمية لطيفة وتدريجية ؛ وعندما تهيأ النباتات تنبثها، فإنه يجب على البشر أن يفعلوا مثلها ويهيئوانمو أجسادهم ؛ وبنفس الطريقة أثناء قساوة الشتاء، فالأشجار تتصلب وتكتسب القوة، كذلك يكتسب الناس الشدة بألا يهربوا من البرودة القارسة، ولكن بأن يتعرضوا لها « بشجاعة »[1] .

وفي هذا السياق العام بالذات، ينظم إستعمال« الأفروديسيا » إعتبارا للآثار التي يمكنها أن تحدثها على لعبة الحار والبارد، الجاف والرطب، حسب الصيغة العامة التي توجد في القسم الثاني من النص. أما التوصيات التي تتعلق بها، فتتعين بصفة عامة بين الوصفات الغذائية والنصائح المتعلقة بالتمرينات أو الإفراغات. إن الشتاء مثلا، من مغيب الثريا حتى إعتدال الربيع، هو فصل ينبغي أن تكون الحمية فيه مجففة ومسخنة، وذلك بالحدالذي يكون فيه الفصل باردا ورطبا : وإذن لحوم مشوية بدل المسلوقات، خبزقمح، خضر جافة وبكمية صغيرة، نبيذ قليل التخفيف بالماء ولكن بكمية صغيرة أيضا؛ تمرينات عديدة ومن كل نوع (عدو، مصارعة، تجول)؛ حمامات يجب أن تكون باردة بعد التمرينات ـ المسخنة دائما ـ للعدو، وساخنة بعد كل التمرينات الأخرى ؛ إتصالات جنسية متواترة أكثر، وخصوصا بالنسبة للرجال المتقدمين في السن الذين تنزع أجسادهم إلى التبرد ؛ استعمال مقيء ثلاث مرات في الشهر بالنسبة للأمزجة الرطبة ؛ ومرتين في الشهر

1 - Hippocrate, *Du Régime*, III, 68, 6 et 9.

بالنسبة للامزجة الجافة [1]. أما أثناء فترة الربيع، التي يكون فيها الهواء أكثر حرارة وأكثر جفافا، والتي ينبغي الإستعداد فيها لإنماء الجسد، فإنه يجب تناول نفس القدر من اللحوم المبخرة كاللحوم المشوية، وإمتصاص الخضر الرطبة، والإستحمام بكثرة، وتخفيض كمية الإتصالات الجنسية والمقيئات وعدم التقيء إلا مرتين في الشهر، ثم نادرا بعد ذلك، بحيث يستطيع الجسد أن يحافظ على « لحم خالص ». وبعد طلوع الثريا، عندما يحين فصل الصيف، فإن الحمية يجب أن تقاوم بالخصوص ضد الجفاف : شرب خمور خفيفة، بيضاء ومقطوعة بالماء ؛ حلويات من الشعير، خضر مسلوقة أو نتئة إذا لم تكن مسخنة ؛ الإمتناع عن المقيئات، والتقليل ما أمكن من الإتصالات الجنسية؛ التقليل كذلك من التمرينات الرياضية، تجنب العدو الذي يجفف الجسم، والمشي تحت الشمس، ولكن تفضيل المصارعة على التراب[2]. وبقدر ما نقترب من طلوع Arcuturus وإعتدال الربيع، فإنه ينبغي تعديل الحمية وجعلها أكثر رطوبة ؛ غير أن النص لا يقول أي شيء عن الحمية الجنسية.

أما حمية ديوكليس (Dioclès)، فهي أقل تطورا بكثير من حمية أبو قراط. ومع ذلك، فهي أكثر تفصيلا في إستعمال الزمن اليومي الذي يحتل حيزا كبيرامن النص : فمن التمسيدات التي يجب أن تتبع الإستيقاظ مباشرة وتخفظ من تصلب الجسد، إلى الأوضاع التي يتعين إتخاذها في الفراش حين تحل لحظة النوم (« الوضع الغير الممتد كثيرا، ولا المتراخي كثيرا » وبالخصوص تجنب وضع التمدد على الظهر)؛ تفحص كل اللحظات الرئيسية لليوم، مع الإستحمام والدلك والتوضئات، والإفراغات، والتجولات والأطعمة الملائمة[3]. أما مسألة المتع الجنسية وتنوعها، فتطرح فقط بخصوص التغيرات الفصلية، وبعد إثارة بعض المبادئ العامة للتوازن : « إنها نقطة مهمة جدا بالنسبة للصحة ألا تنقص من قوة جسدنا قوة أخرى »، ولكن المؤلف يقتصر على إعتبارات عامة ووجيزة : أولا، لا أحد يجب أن « يمارس الجماع بشكل متواتر ومستمر »؛ وأنه يناسب بشكل أفضل « الناس الباردين، الرطبيين،

1 - Hippocrate, *Du Régime*, III, 68, 5.
2 - *Ibid.*, III, 68, 11.
3 - Oribase, *Collection médicale*, III, pp. 168-178.

السوداوي الطبع والمنتفخي البطن »، وبشكل سيء الناس النحيفين ؛ وأن هناك فترات في الحياة يكون فيها أكثر ضررا كما عند الشيوخ، أو بالنسبة لؤلئك الذين يعيشون « المرحلة الواصلة بين الطفولة والمراهقة »[1].

أما في النص المتأخر بلا شك، المعروف كرسالة من ديوكليس إلى الملك أنتيغون (Antigone)، فإن الإقتصاد الذي يقترحه للمتع الجنسية قريب جدا، في خطوطه العامة، من **إقتصاد أبو قراط** : ففي مدار الشتاء، الذي هو الفترة الزمنية التي نكون فيها **أكثر تعرضا للزكام الشديد**، فإن الممارسة الجنسية يجب ألا تكون محصورة. وأثناء فترة صعود الثريا، وهي الفترة التي تسيطر فيها الصفراء المرة في الجسد، فإنه ينبغي اللجوء إلى الأفعال الجنسية بكثير من الإعتدال. بل إنه ينبغي التخلي عنها تماما في لحظة مدار الصيف عندما تسيطر المرة السوداء على الجسد ؛ ويجب الإمتناع عنها، كما عن كل قيء حتى مجيء إعتدال الربيع[2].

على أن هناك خاصيات، في حمية المتع هذه، تستحق أن تلاحظ. وقبل كل شيء، الحيز الضيق الذي يخصص لمشكلة العلاقات الجنسية عندما نقارنه بالحيز الذي يمنح للتمرينات الرياضية، وخصوصا للتغذية. فمسألة الأطعمة بالعلاقة مع كيفياتها وجودتها، وبالعلاقة مع الظروف التي تتناول فيها (سواء كانت فصول السنة أو الحالة الخاصة للعضوية)، هي، بالنسبة للتفكير الإغتذائى، أهم بكثير من النشاط الجنسي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه ينبغي أن نسجل بأن الإنشغال بالحمية لا ينصب أبدا على الشكل ذاته للأفعال : فلا شيء عن نوع العلاقة الجنسية، وعن الوضع « الطبيعي »، أو الممارسات غير المناسبة، وعن الإستمناء؛ ولا شيء كذلك عن هذه المسائل التي ستكتسي أهمية بالغة فيما بعد كالجماع المقطوع أو الطرائق المانعة للحمل[3]. على هذا النحو ينظر إلى « الأفروديسيا » في مجموعها كنشاط، الذي يهم فيه ليس محددا بالأشكال المتنوعة الذي يمكنه أن يتخذها ؛ فما ينبغي أن يتساءل عنه هو فقط ما إذا كان يجب أن

---

1 - Oribase, *Collection medicale*, p. 181.

2 - In Paul d'Égine, *chirurgie*. وقد تم قبول هذا الايقاع الفصلي للحمية الجنسية مدة طويلة من الزمن، وسنجده قائما في المرحلة الامبراطورية عند Celse.

3 - ومع ذلك، يجب أن نسجل عند ديوكليس (Oribase, III, p. 117) الملاحظات المتعلقة بالوضع الظهري الذي يحدث أثناء النوم الإحتلام الليلي.

تمارس، وبأي تواتر، وفي أي سياق، لذلك تتم الأشكلة هنا، من حيث الأساس، بعبارات الكم والظروف.

غير أن هذه الكمية لا ينظر إليها في شكل تحديد عددي دقيق. بل السائد هو إعتبارها من منظور تقدير عام : إستعمال المتع بشكل «أكثر اتساعا» (Pleon) أو بكمية أصغر (elasson)، أو بأقل ما يمكن (hos hèkista). مما يعني، لا أنه لا جدوى من منحها إهتماما أدق، وإنما لأنه من غير الممكن أن نحدد سلفا وبالنسبة للجميع إيقاع نشاط يشغل كيفيات ـ الجاف، الحار، الرطب، البارد ـ بين الجسد والوسط الذي يوجد فيه. وإذا كانت الأفعال الجنسية تتعلق فعلا بالحمية وتتطلب أن تكون «معتدلة»، فبالجد الذي تحدث فيه ـ بحركات الجسد وإخراج السائل المنوي ـ آثارا للتسخين والتبريد والتجفيف والترطيب. فهي تخفظ أو تصعد من مستوى كل واحد من العناصر التي تكون توازن الجسد؛ وبالتالي، فهي تغير العلاقة بين هذا التوازن ولعبة هذه العناصر في العالم الخارجي : فالتجفيف أو التسخين، اللذين يمكن أن تكون لهما فائدة كبيرة بالنسبة لجسد رطب وبارد، ستقل فائدتهما إذا كان الفصل والمناخ في ذاتيهما حارين وجافين. وإذن، فليس للحمية أن تتبث كميات وتحدد إيقاعات : بل إن لها أن تحدد، في علاقات لا يمكنها أن تعرف إلا في خصائصها العامة، تغييرات كيفية وإعادات المطابقة التي تصير بذلك ضرورية. ويمكن أن نسجل، هكذا بشكل عابر، أن أرسطو ـ المزعوم يبدو أنه هو الوحيد الذي إستخلص، في «المشكلات» (Problèmes)، من أحد أشهر مبادئ هذه الفيزيولوجيا الكيفية، (وهو مبدأ أن النساء بصفة عامة باردات ومبللات في حين أن الرجل حار وجاف) نتيجة أن أهم فصل للممارسات الجنسية ليس واحدا بالنسبة للجنسين : ففي الصيف بالأخص تكون النساء ميالات أكثر إلى الفعل الجنسي، في حين أن الرجال يميلون أليه أكثر في الشتاء[1].

على هذا النحو إذن يؤشكل علم التغذية (أو الحمية العامة) الممارسة الجنسية، لا كمجموعة أفعال ينبغي التمييز بينها حسب أشكالها وقيمة كل واحد منها، وإنما كـ«نشاط» يجب، بكيفية شاملة، أن يترك حرا طليقا أو أن يقيد حسب

1 - Pseudo-Aristote, *Problèmes*, IV, 26 et 29. (cf. Hippocrate, *Du Régime*, I, 24, 1.

علامات زمنية. الشيء الذي يسمح لنا من تقريب هذه الحمية ببعض التنظيمات التي سنجدها لاحقا في الرعائية المسيحية. لأن بالفعل هنا أيضا ستكون بعض المقاييس المستعملة لحصر النشاط الجنسي ذات نظام زمني. إلا أن هذه المقاييس سوف لن تكون ببساطة أكثر دقة؛ ولكنها ستستعمل بطريقة مختلفة تماما : إنها ستحدد لحظات تكون فيها الممارسة مباحة وأخرى تكون فيها محرمة ؛ وسيثبت هذا التقسيم الصارم تبعا لمتغيرات مختلفة : السنة الطقوسية، الدورات الحيضية، فترة الحمل أو الزمن الذي يعقب الولادة[1]. أما في الحميات الطبية القديمة، فالتغيرات، بالمقابل، تدريجية ؛ وبدل أن تنتظم حسب الشكل الثنائى للمباح والمحظور، فإنها توحي بتأرجح دائم بين الأكثر والأقل. إن الفعل الجنسي (الجماع) لا يعتبر ممارسة مشروعة أو غير مشروعة حسب الحدود الزمنية التي يندرج داخلها : بل ينظر إليه كنشاط يمكن، في نقطة الإلتقاء بين الفرد والعالم، المزاج والمناخ، كيفيات الجسد وكيفيات الفصل، أن تنتج عنه عواقب أكثر أو أقل وخامة، وبالتالي يجب أن يخضع لإقتصاد أكثر أو أقل تقييدا. إنها ممارسة تتطلب التفكير والحذر. وإذن، فالأمر لايتعلق، بشكل منتظم وبالنسبة للجميع، بتثبيت «الأيام المفتوحة» للمتعة الجنسية، وإنما بحساب أفضل للحظات المواتية والتواترات المناسبة.

1 - يجب الرجوع، حول هذه النقطة، إلى كتاب : J. L. Flandrin, *Un temps pour embrasser*, 1983 الذي يبين فيه، إعتمادا على مصادر القرن السابع، أهمية التقسيمات بين لحظات مباحة ولحظات محرمة، والاشكال المتعددة التي إتخذتها هذه الايقاعية. وواضح كم أن هذا التوزيع للزمن يختلف عن الإستراتيجيات الظرفية لعلم التغذية اليوناني.

3

المجازفات والمخاطر

إن حمية «الأفروديسيا»، مع ضرورة تلطيف ممارستها، لا تنهض على مسلمة أن الأفعال الجنسية قد تكون، في ذاتها وبالطبع، قبيحة. إنها لا تشكل موضوع أي تنقيص مبدئي. فالسؤال الذي يطرح بخصوصها هو سؤال إستعمال، إستعمال عليه أن يتعدل حسب حالة الجسد والظروف الخارجية. ومع ذلك، فإن ضرورة اللجوء إلى حمية جادة وإيلاء الممارسة الجنسية إهتماما يقظا، تبررهما سلسلتان من الأسباب يتجلى فيها، بخصوص آثار هذا النشاط، قلقا معينا.

1 - أما السلسلة الأولى من الأسباب، فتتعلق بعواقب الفعل الجنسي على جسد الفرد. لقد كان مقبولا بدون شك أن هناك أمزجة يكون النشاط الجنسي بالنسبة لها ملائما : ذلك مثلا هو حال أولئك الذين يعانون من وفرة في النخامة، لأنه يسمح بتفريغ سواءل تولد، إذا هي فسدت، هذا الخلط ؛ أو أولئك الذين لا يهضمون الطعام جيدا والذين يستنفذ جسدهم كل قواه والذين لهم بطن بارد وجاف[1]؛ وبالمقابل، فإن آثار ذلك النشاط بالنسبة للآخرين ـ الذين تكون أجسادهم ورؤوسهم مرهقة بالخلط ـ تكون بالأحرى ضارة جدا[2].

ومع ذلك، وبالرغم من هذا الحياد المبدئي والتعارض السياقي، فإن النشاط الجنسي يشكل موضوع إرتياب ثابت. في هذا الإطار يورد ديوجين لايرس لفيثاغورس حكمة ترتبط فيها مباشرة القاعدة العامة لحمية فصلية بمستلزم تنديد دائم وبتأكيد ضرر ملازم : «إنه ينبغي التعاطي للأفروديسيا في الشتاء وليس في الصيف ؛ وبكيفية معتدلة جدا في الربيع وفي الخريف : وعلى أي، فإنه في

1 - Hippocrate, *Du régime*, III, 80, 2.

2 - *Ibid.*, III, 73 et 2.

كل الفصول شاق ومضر بالنسبة للصحة ». ويذكر ديوجين أيضا هذا الجواب لفيثاغورس الذي سئل عن أفضل لحظة يمكن أن يمارس فيها الجماع : « عندما نريد أن نضعف »[1]. على أن الفيثاغوريين ليسوا وحدهم هم الذين يظهرون مثل هذا الإحتراس ؛ فقاعدة « أقل ما يمكن من الأحيان »، والبحث عن « أقل الضرر » يثاران أيضا في نصوص ليست لها مقاصد أخرى غير المقاصد الطبية أوالمتعلقة بالنظافة الصحية : فـ« حمية » ديوكليس (Dioclès) تقترح إقامة الشروط التي سيحدث فيها استعمال المتع « أقل أذى »[2]؛ و« مشكلات » أرسطو ـ المزعوم، بمقارنتها لآثار الفعل الجنسي بإقتلاع نبتة يضر دائما بجذورها، تنصح بعدم التعاطي للممارسة الجنسية إلا في حالات الحاجة الملحة[3]. وهكذا يرتسم، من خلال حمية يجب أن تحدد متى تكون ممارسة المتع مفيدة ومتى تكون ضارة، إتجاه عام نحو إقتصاد تضييقي.

ويتجلى هذا الحذر في فكرة أن كثيرا من بين أهم الأعضاء تتأثر بالنشاط الجنسي ويمكنها أن تعاني من إفراطاته. ويلاحظ أرسطو بأن الدماغ هو أول عضو يتأثر بعواقب الفعل الجنسي، لأنه، في كل الجسد، هو « العنصر الأكثر برودة » ؛ وبإخراجه لِـ« حرارة خالصة وطبيعية » من الجسد، فإن قذف المني ينتج مفعولا عاما للتبريد [4]. أما ديوكليس، فيضع في خانة الأعضاء المعرضة بكيفية خاصة لآثار إفراطات المتعة، المثانة والكلي والرئتين والعينين والنخاع الشوكي[5]. وحسب « المشكلات »، فإن العينين والقطن هي التي تصاب بطريقة متميزة، إما لأنها تشارك في الفعل أكثر من الأعضاء الأخرى، وإما لأن إفراط الحرارة يحدث فيها إسالة[6].

إن هذه الترابطات العضوية المتعددة تفسر المفعولات المرضية المتباينة التي تنسب للنشاط الجنسي عندما لا يخضع لقواعد الإقتصاد الضروري. وينبغي أن

1 - Diogène laërce, *Vie des Philosophes*, VIII, 1, 9.
2 - Oribase, *Collection médicale*, III, 181.
3 - Pseudo-Aristote, *Problèmes*, IV, 9, 877 b.
4 - Aristote, *De la génération des animaux*, V, 3, 783b.
5 - Oribase, *Collection médicale*, III, p. 181.
6 - Pseudo-Aristote, *Problèmes*, IV, 2, 876 a-b.

نلاحظ بأنه نادرا ما نجد إشارة - على الأقل بالنسبة للرجال[1] - إلى الاضطرابات التي يمكن أن يحدثها الإمتناع الكلي. فالأمراض التي تتولد عن توزيع سيء للنشاط الجنسي هي في الغالب الأعم من الأحيان أمراض ناتجة عن الإفراط. ذلك مثلا هو «السل الظهري» الذي يعرفه أبو قراط في مؤلفه «في الأمراض» والذي سيمتد وصفه طويلا بنفس الأسباب في الطب الغربي؛ فهو مرض «يعتري على نحو خاص الشباب الحديثي العهد بالزواج» و«الناس الميالين للعلاقات الجنسية» (philolagnoi)؛ أما أصله، فيكمن في المخ (الذي يعتبر، كما سنرى، أنه الجزء من الجسم الذي يوجد فيه المني)؛ وهو يعطي الإحساس بتنمل يسري على طول العمود الفقري، وينساب المني فيه تلقائيا أثناء النوم، في البول وفي البراز؛ وهكذا يصير الإنسان المصاب به عقيما. إما حينما يصحب المرض بصعوبات تنفسية وبصداع في الرأس، فإنه يمكن أن يؤدي إلى الموت. يمكن لحمية غذائية ملينة وإفراغية أن تحصل على الشفاء، ولكن بعد سنة كاملة من الإمتناع عن الخمر والتمرينات الرياضية والأفروديسيا[2]. وتصف «الأوبئة» (Epidémies) كذلك أناسا أحدث لديهم الإفراط في المتع أمراضا خطيرة: فعند أحد أهالي Abdère أحدثت العلاقات الجنسية والأشربة حمى شديدة، صاحبتها في البداية غثيانات وألم قلبي حاد وإحساس بالعطش وبول أسود ولسان قذر؛ وقد حصل الشفاء قي اليوم الرابع والعشرين، ولكن بعد عدة خمودات وتراجع للحمى[3]. والمقابل، فقد مات شاب من Melibée وهو غارق في الجنون بعد مرض دام أربعا وعشرين يوما، كان قد بدأ باضطرابات معوية وتنفسية، بعد مبالغات طويلة في الشرب والمتع الجنسية[4].

وعلى العكس من ذلك، فإن حمية الأبطال الرياضيين، التي كثيرا ما كانت تلام على مبالغاتها، يستشهد بها كمثال عن الآثار الحميدة التي يمكن أن تنتج عن التعفف الجنسي. فأفلاطون يذكر بها في «القوانين» بخصوص Issos de tarente

---

1 - سنرى فيما بعد بان الإتصال الجنسي يعتبر، بالمقابل، كعامل صحة وعافية عند المرأة؛ غير أن صاحب «المشكلات» يسجل مع ذلك أن الرجال الأقوياء والمشبعين بالغذاء تعتريهم نوبات غضب إذا لم يكن لهم نشاط جنسي (IV, 30).

2 - hippocrate, *Des maladies*, II, 51.

3 - Hippocrate, *Épidémies*, III, 17, cas 10.

4 - *ibid.*, III, 18, Cas 16.

الفائز في الألعاب الأولمبية : لقد كان طموحا « هو الذي كان يملك في نفسه التقنية والقوة والإعتدال طالما إنصرف كلية إلى تداريبه، « فلم يقرب أبدا، فيما يروى عنه، امرأة ولا غلاما » . ونفس التقليد كان يسري بخصوصCrissson و Astylos و Dispanpe[1] . على أن في مبدأ هذه الممارسة كانت تلتقي دون شك موضوعات كثيرة : موضوعة إمتناع طقوسي كانت، في المباريات كما في المعارك، تشكل أحد شروط التفوق؛ موضوعة إنتصار أخلاقي كان على البطل الرياضي أن يحققه على نفسه إذا أراد أن يكون أهلا لضمان تفوقه على الآخرين، ولكن أيضا موضوعة إقتصاد ضروري للجسد لكي يحتفظ بقوة كاملة، لن يعمل الفعل الجنسي إلا على تبديدها في الخارج. وعلى حين أن النساء يحتجن للفعل الجنسي لكي ينتج السيلان الضروري لعضويتهن بانتظام، فإن الرجال يمكنهم، على الأقل في بعض الحالات، أن يحتفظوا بكل سائلهم المنوي؛ فإمتناعهم الصارم، بعيدا عن أن يضر بهم، يحفظ فيهم كلية قواهم، ويراكمها ويركزها ويرفعها في النهاية إلى درجة عالية لا تضاهى.

هناك إذن مفارقة تسكن هذا الإنشغال في حمية يبحث فيها في آن واحد عن تقسيم عادل لنشاط لا يمكن أن يعتبر هو نفسه شرا، وإقتصاد حصري يبدو فيه « الأقل » تقريبا دائما أفضل بكثير من « الأكثر » . وإذا كان طبيعيا أن ينتج الجسد مادة قوية لها القدرة على الإنجاب، فإن الفعل ذاته الذي ينتزعها من العضوية ويقذف بها إلى الخارج إنما يجازف كثيرا بأن يكون خطيرا جدا في آثاره بقدر ما هو مطابق للطبيعة في مبدإه ؛ بل إن الجسد كله، بإعطائه الأهم والأكثر هشاشة، إنما يخاطر بدفع ثمن باهض جدا مقابل هذا الضياع الذي أرادته الطبيعة مع ذلك؛ ولذلك، فإن الاحتفاظ بهذه المادة التي تحاول، بقوتها الخاصة، أن تفلت من الجسد يمكن أن يكون وسيلة لإعطاء الجسد طاقته الأكثر قوة.

2 - إن هم الذرية يعلل أيضا اليقظة التي تجب البرهنة عليها في إستعمال المتع. لأنه إذا كان من المسلم به أن الطبيعة قد نظمت الإتصال بين الجنسين من أجل تأمين خلفة الأفراد وبقاء النوع، وإذا كان من المسلم به كذلك أنها، لنفس هذا السبب، قد

---

1 - Platon, *lois*, VIII, 840a.

ربطت العلاقة الجنسية بمتعة على هذا القدر من الحدة، فمعنى هذا أننا نعترف بأن هذه الخلفة هشة، على الأقل في جودتها وقيمتها. إنه لمن الخطير أن يحصل الفرد على متعته بالمصادفة ؛ ولكنه إذا كان ينجب بالمصادفة وبأية طريقة، فإنه إنما يعرض مستقبل أسرته لخطر جسيم. وفي « القوانين » يشدد أفلاطون بتبجيل كبير على أهمية الاحتياطات التي ينبغي إتخاذها لأجل هذه الغاية التي تهم الآباء والمدينة كلها على حد سواء. فهناك العناية التي يجب توجيهها لأول إتصال جنسي بين الزوجين، لحظة الزواج : وفيه تظهر كل القيم وكل المخاطر التي تلحق تقليديا بالأفعال المدشنة : ففي هذا اليوم، في هذه الليلة، يجب الإمتناع عن كل خطإٍ في المسألة، « لأن البداية آله، عندما يقيم في الرجال، ينقذ كل شيء، إذا حرص كل واحد من عبدته على تشريفه بالكيفية الملائمة ». ولكن ينبغي كذلك أن يكون الإنسان كثير الإحتياط في كل يوم وعلى طول الحياة الزوجية : فلا أحد يعلم فعلا في « أية ليلة أو أي نهار » سيقدم الإله مساعدته للإخصاب ؛ كذلك وجب خلال « السنة والحياة كلها »، وخصوصا أثناء فترة القدرة على الإنجاب، « الحرص على الإمتناع إراديا عن القيام بأي شيء غير سليم، أي شيء ينتمي إلى المغالاة والإفراط والجور، لأن هذا يدخل وينطبع في نفس وجسد الطفل » ؛ فالمخاطرة هي « أن تولد كائنات شقية على كل حال »[1].

وهكذا، فالمخاطر التي يشتبه فيها، وإذن الإحتياطات التي يوصى بإتخادها، تنصب على ثلاثة مسائل كبرى. أولا سن الوالدين، فالسن الذي يفترض أن الرجل قادر فيه على الإنجاب، إنجاب أجمل خلفة، هو سن متأخر نسبيا : من ثلاثين إلى خمس وثلاثين عاما حسب أفلاطون، بينما تترك للبنات إمكانية التزوج بين ستة عشر وعشرين عاما[2].

ويظهر نفس التفاوت الزمني لازما، عند أرسطو؛ فهو يعتبره ضروريا لقوة وعافية الذرية، ويحسب أن بهذا التفاوت سيصل الزوجان معا « إلى السن الذي

1 - Platon., *Lois*, VI, 775e.

2 - Platon, *Ibid*, IV, 721 a-b, VI, 785b. أما في « الجمهورية » (V, 460c)

فإن فترة الخصوبة « المشروعة » للرجال تتحدد بين خمسة وعشرين وخمسة وخمسين عاما؛ أما خصوبة النساء فتتحدد من

تضعف فيه الخصوبة والذي من المستحب الا يقع فيه الإنجاب ؛ وعلاوة على ذلك فالأطفال الذين ينجبون أثناء هذه الفترة من الحياة إنما سيمتازون بالوصول بالضبط إلى سن إستخلاف والديهم، حينما سيبلغ هؤلاء سن الشيخوخة ؛ « لهذا السبب، يكون من الملائم تحديد زواج البنات في سن الثامنة عشرة سنة، وسن الرجال في سبع وثلاثين عاما أو أقل قليلا؛ ففي حدود هذه الفترة الزمنية، وبينما يكون الجسم في كامل قوته وعافيته، يجب أن يتم إتحاد الجنسين »[1]

مسألة أخرى مهمة، وهي« حمية » الوالدين : تجنب الإفراطات بالطبع، العناية بعدم الإنجاب في حالة السكر، ولكن أيضا ممارسة حمية عامة ودائمة. وقد كان إكزنوفون يمجد تشريعLycurgue والتدابير التي كانت تتخذ من خلال الوالدين لأجل تأمين الحالة الجيدة لذريتهما : فالفتيات اللائي كن معينات بأن تكن أمهات كان ينبغي ألا يشربن الخمر أو يتناولنه مخففا بالماء ؛ أما الخبز واللحوم، فقد كان تناولهن لها جد محدد ؛ ثم إنه كان عليهن كالرجال أن يمارسن التمرينات الرياضية؛ بل إن Lycurgue كان قد شرع لِـ« مباريات في العدو وإختبارات في القوة الجسدية بين النساء كما بين الرجال، مقتنعا بأنه إذا كان الجنسان قويان، فإنهما سينجبان أطفالا أقوى »[2]. أما أرسطو، فلم يكن، من جهته، يريد حمية رياضية شاقة جدا ؛ بل كان يفضل الحمية التي تناسب المواطن وتؤمن الإستعداد الضروري لقيامه بنشاطه : « إن المزاج يجب أن يكون قد تمرن على التعب، ولكن لا بالأعمال الشاقة ولا من أجل شكل واحد من العمل كمزاج الرياضيين، وإنما من أجل الأعمال المناسبة للرجال الأحرار ». وبالنسبة للنساء، فقد كان يتمنى حمية قد تعطيهن نفس جنس الخصال[3].

أما بخصوص اللحظة من السنة أو من الفصل التي تكون مناسة أكثر للحصول على خلفة جيدة وجميلة، فقد كانت تعتبر أنها تتناسب مع مجموعة من العناصر

---

1 - Aristote, *Politique*, VII, 16, 1355 a.
وحول سن الزواج في أثينا، أنظر : W. K. Lacey, *The family in classical Greece*, 1968, pp. 106-107 et 162.

2 - Xénophon, *République des Lacédémoniens*, (I, 4) وفي « القوانين » يلح أفلاطون على الآثار السيئة لسكر الوالدين في لحظة الإنجاب.

3 - Aristote, *Politique*, VII, 16, 1355 a.
وحسب إكزنوفون، فإنه كان ينبغي على الزوجين : الشابين، من أجل أن تكون لهما خلفة قوية، الا يلتقيا كثيرا : « في ظل هذه الشروط، فإنهما يرغبان أكثر في بعضهما البعض، والاطفال اذا ولدوا سيكونون أقوياء، أكثر مما إذا كان الزوجان قد شبعا من بعضهما، » (*République des lacédémoniens*, I, 5).

المعقدة ؛ ومن دون شك، فإن حول إحتياطات من هذا النوع، كان يجب، من بين أشياءأخرى، أن يركز إهتمام المفتشات اللائي كان ينبغي أن يسهرن، حسب أفلاطون، على سلوك الأسر أثناء العشر سنوات التي يكون فيها مطلوبا منها ومسموحا لها بأن تنجب[1]. أما أرسطو، فيشير بسرعة إلى المعرفة التي كان أطباء عصره والعارفون بالطبيعة يمكنهم أن يلقنوها حول هذا الموضوع. فعنده، ينبغي على الأزواج أن يتآلفوا مع كل هذه الدروس : «وبالفعل، فإن الأطباء يقدمون إشارات ملائمة حول اللحظات التي يكون فيها الجسد مهيئا للإنجاب» (إنه فصل الشتاء، حسب الإستعمال العام) ؛ وأما بالنسبة لـ «الفيزيائيين»، فإنهم «يسجلون تفضيلهم لرياح الشمال على رياح الجنوب»[2].

وهكذا، فمن خلال كل هذه العناية اللازمة، نرى بأن الممارسة الإنجابية تتطلب، إذا أريد لها تجنب المخاطر التي تتهددها وضمان النجاح المتوخى منها، إنتباها كبيرا، بل موقفا أخلاقيا كاملا. فأفلاطون يلح على كون أن الزوجين معا ينبغي أن يستحضرا باستمرار بأن عليهما أن يعطيا المدينة «أجمل الأطفال وأحسنهم». ومن أجل هذا الهدف، يجب عليهما أن يفكرا بعمق، إعتبارا للمبدإ القاضي بأن الناس إنما ينجحون فيما يقومون به «عندما يفكرون ويركزون فكرهم على ما يفعلون»، في حين أنهم يفشلون «إذا لم يركزوا تفكيرهم أو إذا كان ينقصهم التفكير». وبالنتيجة، فإن «على الزوج أن ينتبه إلى زوجته وإلى الإنجاب، وكذلك بالنسبة للزوجة، خصوصا أثناء الفترة التي تسبق الولادة الأولى»[3] ويمكن، في هذا الإطار، أن نذكر بالهامش الذي يوجد في «مشكلات» أرسطو-المزعوم : أنه إذا كان يحدث كثيرا أن أطفال البشر لا يشبهون والديهم، فذلك لأن هؤلاء تكون أنفسهم - لحظة الجماع - مضطربة بكيفيات عديدة، بدل ألا يفكروا إلا فيما يفعلونه في هذه اللحظة[4]. ولا حقا فيما بعد، في عالم الشهوة الجسدية، ستكون القاعدة الضرورية لتبرير الفعل الجنسي أن يسند بنية محددة هي نية الإنجاب. أما

1 - Platon, *Lois*, VI, 784 a-b.
2 - Aristote, *Politique*, VII, 16, 1335 a.
3 - Platon, *Lois*, VI, 783 e.
4 - Pscudo-Aristote, *Problèmes*, X, 10.

هنا، فإن مثل هذه النية ليست ضرورية حتى يمكن لعلاقة الجنسين ألا تنتج خطئا قاتلا. ومع ذلك، فلكي تتمكن هذه العلاقة من بلوغ هدفها والسماح للفرد بأن يستمر في أطفاله ويشارك في خلاص المدينة، فإن على النفس أن تبذل جهدا كبيرا : إنه الهم الدائم لتجنب المخاطر التي تحيط باستعمال المتع وتهدد الغاية التي منحتها الطبيعة إياها[1].

1 - يريد افلاطون، في «القوانين»، من المرأة الحامل، لكي تساعد على التكوين الاخلاقي للطفل، أن تعيش حياة في منأى عن المتع القوية وعن الجهود المضنية (VII, 792 d-e).

4

الفعل، الإنفاق، الموت

غير أنه، إذا كان إستعمال المتع يطرح مشكلة في علاقة الفرد بجسده الخاص وبالنسبة لتعريف حميته الجسدية، فإن السبب في ذلك لا يرجع ببساطة إلى كون أنه يشك في قدرة هذا الإستعمال على أن يكون في أصل بعض الأمراض أو أنه تخشى عواقبه على الذرية. فالفعل الجنسي لا ينظر إليه اليونان، بكل تأكيد، كشر، وهو ليس بالنسبة لهم موضوع تنقيص أخلاقي. ولكن النصوص تشهد على قلق عميق ينصب على هذا النشاط نفسه. ويدور هذا القلق حول ثلاث مراكز : الشكل ذاته للفعل، الثمن الذي يتطلبه، والموت الذي يرتبط به. فالتفكير الطبي والفلسفي يصفه على أنه مهدد، بعنف، للمراقبة والتحكم اللذين تجب ممارستهما على الذات ؛ وعلى أنه منسف، بالإرهاق الذي يحدثه، للقوة التي ينبغي للفرد أن يحفظها ويحافظ عليها، وعلى أنه يطبع وفاة الفرد حتى وهو يؤمن بقاء النوع. وإذا كانت حمية المتع مهمة إلى حد بعيد، فليس ببساطة لأن إفراطا ما يمكن أن يقود إلى المرض، ولكن لأن في النشاط الجنسي بصفة عامة إنما يتعلق الأمر بتحكم الإنسان في ذاته، في قوته وفي حياته. لذلك، فمنح هذا النشاط شكلا مندرا ومؤنقا لحمية معناه الإحتماء ضد الأضرار المحتملة ؛ بل معناه أيضا أن يتكون الفرد ويمارس ويختبر نفسه كفرد قادر على مراقبة عنفه وتركه يتحرك داخل حدود مناسبة، والإحتفاظ في ذاته بمبدأ طاقته وقبول موته بتوقيع ميلاد خلفته. وهكذا، فالحمية الجسدية لِ«الأفروديسيا» هي إحتياط صحي، ولكنها في ذات الوقت أيضا تمرين - Askesis - على الوجود.

1 - عنف الفعل

وهو يفكر في « الأفروديسيا »، يصف أفلاطون في "Philèbe" آثار اللذة عندما تختلط بنسبة كبيرة بالألم : فالمتعة تؤثر على الجسد كله، وتشنجه أحيانا حتى الرجفات ؛ وبتمريره من كل الألوان، وكل التشويرات وكل اللهتات الممكنة، فإنها تحدث فيه تهيجا عاما مع صرخات تائه... وهكذا يأتي المعذب إلى أن يقول عن نفسه، أو الآخرين عنه، بأنه يتلذذ بكل المتع حتى الموت ؛ لذلك، فهو يطاردها بدون إنقطاع وبشكل أكثر حدة، سيما وأنه قليل التحفظ والإعتدال[1].

وقد نسب لابوقراط التأكيد على أنه قد يكون للتلذذ الجنسي شكل صرع صغير. أو على الأقل هذا ما يرويه Aulu-Gelle : « ها هو ما كان عليه، حول الممارسة الجنسية (coitus venereus)، رأي أبوقراط الإلهي. فلقد كان ينظر إليه كجزء من المرض الفظيع الذي يسمى صرعا. وتروى عنه هذه الكلمة : « إن الإتصال الجنسي هو صرع صغير(ten sunousian einai mikran epilepsian)»[2]. والواقع أن العبارة هي لديمقريطس (Dèmocrite). أما المؤلف الأبوقراطي « في التوالد »(De la gènèration) الذي يقدم، في صفحاته الأولى، وصفا مفصلا للجماع، فإنه يندرج بالأحرى في تقليد آخر، تقليد Diogène d'Apolonie ؛ غير أن النموذج الذي كان يحيل عليه هذا التقليد (الذي يشهد عليه أيضا (Clèment d'Alexandrie)، لم يكن هو النموذج المرضي للصرع، وإنما النموذج الآلي لسائل ملهب ومرغ : « يفترض البعض، كما يروي « المربي »(Le Pédagogue) بأن مني الكائن الحي إنما هو رغوة الدم بالنسبة للمادة، فالدم الذي يهيج بقوة حين المعانقات، ويلتهب بالحرارة الطبيعية للذكر، يكون رغوة وينتشر في الأوردة المنوية. وحسب ديوجين دابولوني (Diogène d'Apollonie)، فإن هذه الظاهرة قد تفسر إسم أفروديسيا »[3]. وحول هذا الموضوع العام للسائل، والإضطراب، والحرارة، والرغوة المنتشرة، يقدم « في التوالد » من المجموعة الأبوقراطية وصفا ينتظم كله

1 - Platon, *Philèbe*, 47 b.
2 - Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 2.
3 - Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, 6, 48 cf. R. Joly, *Notice* à Hippocrate, *Oeuvres*, T, XI, C. U. F.

حول ما يمكن أن نسميه بـ « خطاطة القذف » ؛ ولعل هذه الخطاطة هي التي تنقل كما هي من الرجل إلى المرأة، وهي التي تستخدم لكشف العلاقات بين الدور المذكر والدور المؤنث بعبارات المواجهة والمبارزة، ولكن أيضا بعبارات السيطرة والتنظيم للواحد بالآخر.

يحلل الفعل الجنسي (الجماع)، من أصله، كآلية عنيفة تقود المني نحو المنفذ[1]. أولا، إن لإحتكاك العضو الذكري والحركة التي تلف الجسد بكامله مفعول أن يحدثا تسخينا عاما ؛ ولهذا التسخين، الذي يترافق مع الإضطراب، نتيجة أن يعطي الخلط، المنتشر في الجسد، سيولة أكبر إلى حد أنه ينتهي بـ « الرغي » (aphrein)، « كما ترغى كل السوائل المضطربة ». وفي هذه اللحظة تحدث ظاهرة « فصل »(apokrisis) ؛ فمن هذا الخلط المزبد، ينتقل الجزء الأقوى، « الأقوى والأدسم » إلى الدماغ وإلى النخاع الشوكي، الذي ينزل على طوله حتى يصل إلى القطن. وعندئذ، تنتقل الرغوة الساخنة إلى الكليتين، ومن هنا، وعبر الخصيتين، إلى العضو التناسلي الذي يقذف منه بحركة عنيفة (Tarachè). على أن هذه السيرورة، التي تكون إرادية في نقطة بدايتها حينما يتم الإتصال الجنسي و« إحتكاك العضو »، يمكن أيضا أن تتم بطريقة لا إرادية تماما. وهذا ما يحدث مثلا في حالة الإحتلام الليلي الذي يذكره صاحب « في التوالد » : فحينما يحدث العمل أو أي فعل آخر تسخينا للجسد قبل النوم، فإن الخلط يشرع في الرغي تلقائيا : فهو « يتصرف كما في الجماع » ؛ ويقع القذف مرفوقا بصور حلمية، بدون شك حسب المبدأ السائد أن الأحلام، أو على الأقل البعض منها، هي ترجمة للحالة الراهنة التي يكون عليها الجسد[2].

وبين الفعل الجنسي للرجل والفعل الجنسي للمرأة، يقيم الوصف الأبوقراطي تناظرا عاما. فالسيرورة واحدة، مع هذا الفارق أن نقطة إنطلاق التسخين هي، في حالة المرأة، الرحم الذي يثيره العضو الذكري خلال الجماع : « عند النساء ، يحك العضو التناسلي أثناء الجماع ويتحرك الرحم، فأقول حينئذ إن الرحم يستولي عليه شيء كالحكة تأتي باللذة والحرارة إلى باقي الجسد. فالمرأة هي أيضا تقذف إنطلاقا

1 - Hippocrate, *De la génération*, I, 1-3.
2 - *Ibid.*, I, 3.

من الجسد، تارة في الرحم، وأخرى في الخارج.»[1]. نفس نوع المادة ونفس التكون (مني يتولد من الدم بالتسخين والفصل)؛ نفس الآلية ونفس الفعل الإنتهائي للقذف. إلا أن المؤلف يبرز، رغم ذلك، بعض الإختلافات التي لا تمس طبيعة الفعل نفسه، وإنما تتعلق بعنفه الخاص، كما بشدته وبمدى اللذة المصاحبة له. ففي الفعل ذاته، تكون لذة المرأة أقل شدة بكثير من لذة الرجل، لأن إفراز الخلط عند هذا الأخيريتم **بطريقة مفاجأة وبكثير** من العنف. وبالمقابل، فإن اللذة عند المرأة تبدأ منذ **بداية الفعل وتدوم قدر دوام** مدة الجماع نفسه. وتكون لذتها، على طول الفعل، **تابعة** للرجل؛ وهي لا تنقطع إلا حين «يحرر الرجل المرأة»؛ وإذا حدث أن انتعظت قبله، فإن اللذة لا تزول ببلوغها هذا المستوى، ولكنها تعيشها فقط بطريقة أخرى[2].

وبين هذين الفعلين المتناظرين عند الرجل وعند المرأة، يقيم النص الأبوقراطي علاقة هي في آن واحد علاقة سببية وعلاقة منافسة : نوع من المبارزة، للذكر فيها دور محث، والذي ينبغي له فيها أن يحقق الإنتصار النهائي. ولكي يفسر آثار لذة الرجل على لذة المرأة، يلجأ النص - كمقاطع أخرى، قديمة دون شك، من المجموع الأبوقراطي - إلى عنصري الماء والنار، وإلى الآثار المتبادلة للحار والبارد؛ فالسائل الذكري يلعب تارة دور مثير، وأخرى دور مبرد؛ أما بخصوص العنصر الأنثوي، الساخن دوما، فيتمثل تارة باللهب، وثارة بسائل ما. فإذا إشتدت لذة المرأة «في اللحظة التي يسقط فيها المني داخل الرحم»، فعلى طريقة اللهب الذي يزداد إشتعالا عندما يصب عليه النبيذ؛ وبالمقابل، إذا قاد قذف الرجل إلى إنهاء لذة المرأة، فعلى طريقة سائل بارد يصب على ماء ساخن : فالغليان سينقطع فورا[3]. على هذا النحو إذن، يتواجه، في الإتصال الجنسي، فعلان متشابهان، يشغلان مواد متشابهة ولكنها تتضمن كيفيات متعارضة : قوة ضد قوة، ماء بارد ضد الغليان، كحول على اللهب. إلا أن الفعل الذكري، في جميع الأحوال، هو الذي يحدد، وينظم، ويؤجج، ويسيطر. فهو الذي يحدد بداية ونهاية اللذة، وهو أيضا الذي

1 - Hippocrate, *De la génération*, IV, 1.
2 - *Ibid.*, IV, 1.
3 - *Ibid.*, IV, 2.

يؤمن صحة الأعضاء الأنثوية بتأمين إشتغالها الجيد : «إذا كانت للنساء ممارسات مع الرجال، فإنهن تكن على أحسن حال صحيا، وإلا ففي أقل حال. لأن، من جهة، يصير الرحم في الجماع رطبا مبللا وليس جافا ؛ والحال أنه عندما يكون جافا، فإنه يتقلص بعنف ويؤلم الجسد كله. ومن جهة أخرى، فالجماع بتسخينه وترطيبه للدم، ييسر المهمة على الحيض ؛ والحال أن دم الحيض عندما لا يسيل، فإن أجساد النساء تصير مريضة»[1]. إن إيلاج الرجل وإمتصاص المني هما بالنسبة للمرأة مبدأ توازن مزاجها ومفتاح السيلان الضروري لخلطها.

إن هذه «الخطاطة القذفية» التي ندرك من خلالها كل النشاط الجنسي - عند كلا الجنسين - تبين بطبيعة الحال السيطرة الشبه المقصورة على النموذج الذكوري. والفعل الأنثوي ليس تماما تكملة له، وإنما هو بالأحرى نسخة باهتة منه، يتوقف عليه سواء بالنسبة للصحة أو بالنسبة للمتعة. فبتركيز كل الإنتباه على لحظة القذف هذه - الإنتزاع المزبد المعتبر أنه أساس الفعل -، توضع في قلب النشاط الجنسي سيرورة تتميز بعنفها، بآلية متعذرة على الكبح مطلقا، وبقوة تفلت من الضبط؛ ولكنها تطرح أيضا، كمشكلة بالغة الأهمية في إستعمال المتع، مسألة إقتصاد وإنفاق.

2 - الإنفاق

إن فعل الجماع ينتزع من الجسد مادة قوية قادرة على نقل الحياة، ولكنها لا تنقلها إلا لأنها مرتبطة بوجود الفرد ولأنها تحمل في ذاتها جزءا منه. وبإخراج سائله المنوي، فإن الكائن الحي لا يكتفي بإفراغ خلط هائج : بل إنه يحرم نفسه من عناصر ثمينة بالنسبة لوجوده الخاص.

عن هذا الطابع الثمين للمني، لا يقدم كل المؤلفين الذين تحدثوا في الموضوع نفس التفسير. فـ«في التوالد» يبدو أنه يحيل على تصورين عن أصل المني، يرى أحدهما بأنه يأتي من الرأس : فهو يتكون في الدماغ، ثم ينزل عبر مخ النخاع إلى الأجزاء السفلى من الجسد. وذلك هو، حسب ديوجين لا يرس، المبدأ العام للتصور الفيثاغوري : ففيه، كان المني يعتبر «نطفة من المخيخ تحوي في ذاتها بخارا

1 - Hippocrate, *De la génération*, IV, 3.

ساخنا » ؛ ومن هذه الشذرة من المادة المخية يتكون بعد ذلك مجموع الجسد بـ « العروق، واللحم، والعظام، والشعر » ؛ ومن النفس الحار الذي تحتويه هذه الشذرة قد تتكون نفس الجنين والإحساس[1]. ومع هذا الإمتياز الممنوح للرأس في تكون المني يتجاوب النص الأبوقراطي بالتذكير أن الرجال الذين يتعرضون لحزة قرب الأذن - إذا إحتفظوا مع ذلك بإمكانية أن تكون لهم علاقات جنسية وأن يقذفوا - يكون سائلهم **المنوي قليلا وضعيفا** وعقيما : « لأن القسم الأكبر من المني يأتي من الرأس، **على طول الأذنيين، نحو** المخ، ولكن هذا الطريق، تبعا للحزة التي صارت ندبة، يتصلب، »[2]. غير أن هذه الأهمية التي تعطى للرأس ليست مقصورة في كتاب « في التوالد »، على المبدأ العام أن المني يصدر عن الجسد في مجموعه : فمني الرجل « يأتي من كل الخلط الذي يوجد في الجسد »، وهذا بفضل « أوردة وأعصاب تمضي من الجسد كله إلى العضو التناسلي »[3] ؛ وهو يتكون « إنطلاقا من الجسد كله، من أجزائه الصلبة ومن أجزائه الرخوة، ومن كل الخلط » بأنواعه الأربعة[4] ؛ والمرأة أيضا « تقذف إنطلاقا من الجسد كله »[5] ؛ وإذا كان الفتيان والفتيات لا يمكنهم، قبل البلوغ، أن يقذفوا منيا، فذلك لأن الأوردة تكون في هذا السن رقيقة وضيقة بحيث أنها « تمنع المني من التنقل »[6]. وعلى أية حال، فالمني، بصدوره عن مجموع الجسد، أو بقدومه في أكبر جزء منه من الرأس، يعتبر نتيجة سيرورة تفصل، وتعزل، وتكثف الجزء « الأقوى » من الخلط[7]. وتتجلى هذه القوة في الطبيعة الدسمة والمزبدة للمني، وفي العنف الذي ينفلت به ؛ وتترجم أيضا بالضعف الذي يتم الشعور به بعد الجماع، أيا كان صغر الكمية المفرزة[8].

والواقع أن المني ظل طويلا موضوع نقاش في الأدبيات الطبية والفلسفية. غير

1 - Diogène Laërce, *Vie des Philosophes*, VIII, 1, 28.
2 - Hippocrate, *De la génération*, II, 2.
3 - *Ibid.*, I, 1.
4 - *Ibid.*, III, 1.
5 - *Ibid.*, IV, 1.
6 - *Ibid.*, II, 3.
7 - *Ibid.*, I, 1 et 2.
8 - *Ibid.*, I, 1.

أنه ـ أيا كانت التفسيرات المقترحة – كان ينبغي أن يبين ما يسمح للمني بنقل الحياة وتوليد كائن حي آخر ؛ ومن أين يمكن للمادة المنوية أن تكون قد إستمدت سلطتها، إذا لم يكن من مبادئ الحياة التي يمكنها أن توجد عند الفرد الذي منه صدرت ؟ فالوجود الذي تمنحه ينبغي أن تستعيره وتنتزعه من الحي الذي تتأصل فيه. وفي كل قذف منوي، هناك شئ يتحدر من أثمن عناصر الفرد، ومنه ينتزع. على هذا النحو مثلا، يجذر خلق العالم في « طيماوس »(Timée) المني في ما يشكل، بالنسة للآدميين، نقطة إتصال الجسد والنفس، الموت والخلود. إن نقطة الإتصال هذه هي المخ (الذي يأوي في جزئه الجمجمي والدائري مكان النفس الخالدة، وفي جزئه الممتد والظهري مكان النفس الفانية) : « إن روابط الحياة التي بها تقيد النفس بالجسد، تأتي لتلتصق بالمخ من أجل تجذير النوع الفاني »[1]. من هنا تنتج، بواسطة الوريدين الظهرين الكبيرين، الرطوبة التي يحتاجها الجسد والتي تبقى محبوسة فيه ؛ ومن هنا أيضا المني الذي ينفلت من العضو لتوليد كائن آخر. وهكذا، فللحي وخلفته نفس المبدأ الواحد للحياة.

ويختلف تحليل أرسطو إختلافا كبيرا عن كل من تحليل أفلاطون وتحليل أبوقراط، وهو إختلاف ينصب على التموضعات كما على الآليات. ومع ذلك، فنحن نجد عنده نفس مبدأ الإستخراج الثمين. ففي « تولد الحيوانات »، يفسر أرسطو المني على أنه المنتوج المتخلف(perittòma) عن الغذاء : منتوج نهائي مكثف في كميات صغيرة، ونافع كما هو شأن مبادئ النمو التي تستخلصها العضوية الحية من الغذاء. وبالفعل، فإن التبلور النهائي، بالنسبة لأرسطو، لما تقدمه التغذية إلى الجسد يوفر مادة ينسحب طرف منها على كل أجزاء الجسد ليجعلها تنمو بكيفية غير محسوسة كل يوم، فيما ينتظر الطرف الأخر إخراجا سيمكنه، حالما يستقر في رحم المرأة، من تكوين الجنين[2]. وإذن، فإن نمو الفرد وتوالده إنما يقومان على نفس العناصر ويجدان مبدئهما في نفس المادة ؛ فعناصر النمو من جهة، والسائل المنوي من جهة أخرى، هي أزواج تنتج عن تبلور غذائي يتعهد حياة الفرد ويسمح بولادة حي آخر. لذلك نفهم، في ظل هذه الشروط، أن إفراغ هذا السائل

1 - Platon, *Timeé*, 73 b.

2 - Aristote, *De la génération des animaux*, 724a -725b.

يشكل بالنسبة للجسد حدثا هاما : فهو ينتزع منه مادة ثمينة، لأنها هي النتيجة الأخيرة لعمل طويل تقوم به العضوية، ولأنها تكثق العناصر التي يمكنها، بسبب طبيعتها، « أن تشمل كل أجزاء الجسد »، والتي ستكون بالتالي قمينة بأنمائه إذا لم تسحب منه. ونفهم كذلك لماذا لا يحدث هذا الإفراغ - الممكن جدا في سن لا يعود فيه الرجل بحاجة سوى إلى تجديد عضويته دون أن يكون عليه أن ينميها - أثناء مرحلة الشباب التي تستعمل فيها كل موارد التغذية من أجل النمو ؛ ففي هذا السن، « ينفق كل شيء مسبقا » يقول أرسطو ؛ ونفهم أيضا أن إنتاج المني في الشيخوخة يصير بطيئا : فـ « العضوية لم تعد تحقق هضما كافيا»[1]. وهكذا، فعلى طول حياة الفرد - من الشباب الذي هو بحاجة إلى النمو إلى الشيخوخة التي تعاني من البقاء - تقوم علاقة التكامل هذه بين سلطة الإنجاب والقدرة على النمو أو البقاء. وعليه، فأن يكون المني مقتطعا من كل العضوية، وأن يجد أصله في النقطة التي يتمفصل فيها الجسد والنفس على بعضهما البعض، أو أن يتكون في نهاية التبلورالطويل للأطعمة، فإن الفعل الجنسي الذي يقذف به إلى الخارج يشكل، بالنسبة للكائن الحي، إنفاقا باهضا. يمكن للمتعة أن ترافقه، كما أرادت الطبيعة ذلك، من أن يفكر الرجال في إنجاب خلفتهم ؛ ولكن هذا لا يمنعه من أن يشكل هزة عنيفة بالنسبة للكائن نفسه، التخلي عن جزء كامل مما يحتوي الكائن نفسه. هكذا يفسر أرسطو الوهن « الجلي » الذي يتبع فعل الجماع[2]؛ وهكذا يفسر صاحب « المشكلات » إشمئزاز الشباب من أول امرأة حدث لهم أن مارسوا معها علاقات جنسية[3]؛ فتحت هذا الحجم الضئيل - أكبر تناسبيا، مع ذلك، عند الرجال منه عند الحيوانات - يحرم الحي نفسه من جزء كامل من العناصر التي هي جوهرية بالنسبة لوجوده الخاص[4]. ولذلك نفهم كيف أن الإسراف في إستعمال المتع الجنسية يمكن في بعض الحالات، كحالة السل الظهري التي وصفها أبو قراط، أن يقود حتى الموت.

1 - Aristote, *De la génération des animaux*, 725 b.
2 - *Ibid.*, 725b. cf. aussi Pseudo-Aristote, *Problèmes*, IV, 22, 879a.
3- Pseudo-Aristote, *Problèmes*, IV, 11, 877 b.
4 - *Ibid.*, IV, 4 et 22.

3 - الموت والخلود

ليس ببساطة في الخوف من الإنفاق المفرط يربط التفكير الطبي والفلسفي اليوناني النشاط الجنسي بالموت. بل إنه يربط بينهما أيضا في المبدأ ذاته للتوالد، من حيث أن التوالد يضع كغاية محددة للإنجاب تلطيف إنمحاء الكائنات الحية وإعطاء النوع، مأخوذا في مجموعه، السرمدية التي لا يمكن منحها لكل فرد على حدة. وإذا كانت الحيوانات تلتقي في العلاقة الجنسية، وإذا كانت هذه العلاقة تتمحض عندهم عن خلفة، فمن أجل أن يرافق النوع - كما يرد في «القوانين» - بلا نهاية سير الزمن ؛ وتلك هي طريقته هو للإفلات من الموت ؛ فبتركه وراءه لـ «أبناء أبناءه» مع البقاء دائما هو نفسه، فإنه إنما «يشارك بالتوالد في الخلود» [1]. إن الفعل الجنسي، بالنسبة لأرسطو كما عند أفلاطون، هو في نقطة إلتقاء حياة فردية محكوم عليها بالموت - حياة ينزع منها جزء من أثمن قواها - وخلود يأخذ الشكل الملموس لبقاء النوع. وبين هاتين الحياتين، ولوصلهما ومن أجل أن تشارك الأولى، بطريقتها الخاصة، في الثانية، فإن العلاقة الجنسية تشكل، كما يقول أفلاطون، «حيلة»(mèchanè) تؤمن للفرد «نموا ثانيا» لذاته(apoblastèma).

وعند أفلاطون، فإن هذا الرباط، الحيلي والطبيعي في آن واحد، إنما تسنده الرغبة الخاصة لكل طبيعة فانية في أن تدوم وتكون خالدة[2]. إن مثل هذه الرغبة توجد، كما يلاحظ ديوتيم(Diotime) في «المأدبة»، توجد عند الحيوانات التي، حين تمتلكها الرغبة في الإنجاب، «تصير مريضة بهذه التهيئات الجماعية»، وتكون مستعدة «حتى للتضحية بحياتها الخاصة من أجل إنقاذ خلفتها»[3]. وهي توجد كذلك عند الكائن البشري الذي لا يريد أن يكون، حين يموت، ميتا بلا تمثيل و«بلا إسم»[4]. ولأجل ذلك، تقول «القوانين»، فإنه يجب عليه أن يتزوج ويعطي نفسه خلفة في أحسن الشروط الممكنة. ولكن نفس هذه الرغبة هي التي ستثير

1 - Platon, *Lois*, IV, 721 c.
2 - Platon, *Banquet*, 206 e.
3 - *Ibid.*, 207 a-b.
4 - Platon., *Lois*, IV, 721 b-c.

عند بعض من يحبون الغلمان حماس لا أن يبذروا في الجسد، وإنما أن يولدوا في النفس وأن ينجبوا ماهو، بذاته، جميلا[1]. أما عند أرسطو، فإن ربط النشاط الجنسي بالموت والخلود، في بعض النصوص المبكرة ككتاب «في النفس»[2]، فيعبر عنه بشكل «مفلطن» بعض الشيء لرغبة المشاركة في ما هو أبدي؛ أما في نصوص متأخرة ككتاب« في الكون والفساد[3] أو كتاب «في تولد الحيوانات»، فإنه يفكر في تمايز وتوزيع الكائنات في النظام الطبيعي، بالعلاقة مع مجموع مبادئ أنطولوجية تتعلق بالكينونة واللاكينونة والأفضل. وهكذا، عندما يقترح الكتاب الثاني من« في تولد الحيوانات» أن يفسر، حسب العلل الغائية، لماذا هناك تولد للحيوانات ووجود مميز للجنسين، فإنه يشير إلى بعض المبادئ الأساسية التي تحكم علاقات تعدد الكائنات بالكينونة : أي أن بعض الأشياء تكون أبدية وإلهية، بينما يمكن لأخرى أن تكون أو لا تكون؛ وأن الجميل والإلهي هو دائما الأفضل وأن ما ليس أبديا يمكنه أن يشارك في الأفضل والأخبث؛ وأنه من الأفضل لنا أن نكون عوض ألا نكون، وأن نحيا بدل ألا نحيا، وأن نكون متحركين بدل أن نكون جامدين. وبعد التذكير بأن الكائنات الخاضعة للصيرورة لا يمكنها أن تكون أبدية إلا بقدر ما تستطيع، فإنه يستنتج بأن هناك توالدا، وتولدا للحيوانات؛ وأن هذه الأخيرة، المقصاة من الأبدية كأفراد، يمكنها أن تكون أبدية بالنوع : فالحيوان «عدديا» «لا يمكنه أن يكون خالدا، لأن واقع الكائنات يكمن في الخاص؛ ولو كان الحيوان هكذا لصار أبديا. ولكن يمكنه أن يكون كذلك نوعيا»[4].

وإذن، يندرج النشاط الجنسي في الأفق الواسع للموت والحياة، للصيرورة والأبدية. وهو يصير نشاطا ضروريا لأن الفرد محكوم عليه بالموت، ولأجل أن يفلت بطريقة ما من الموت. صحيح أن هذه التأملات الفلسفية ليست حاضرة بكيفية مباشرة في التفكير حول إستعمال المتع وحول حميتها. ولكن يمكننا أن نسجل الإحتفالية التي يحيل بها أفلاطون عليها مثلا في التشريع «المقنع» الذي يقترحه

1 - Platon, *Banquet*, 209 b.
2 - Aristote, *De l'âme*, II, 4, 415 a-b.
3 - Aristote, *De la gènèration et de la Corruption*, 336 b.
4 - Aristote, *De la génération des animaux*, II, 1, 731 b- 732 a.

بخصوص الزواج - هذا التشريع الذي يجب أن يكون هو أول كل التشريعات لأنه يقوم في «مبدأ الولادات في المدينة» : ينبغي أن يقوم الزواج، الذي يجب أن يعقد بين الثلاثين والخمس وثلاثين عاما، على فكرة أن الجنس البشري يأخذ من هبة طبيعية جزءا من الخلود، والذي تكون الرغبة فيه أيضا فطرية على كل المستويات. لأن طموح أن يجعل الإنسان من حياته مثالا وألا يبقى بلا إسم بعد الموت إنما يأتي من هذه الرغبة بالذات. والحال أن للجنس البشري تشابها طبيعيا مع مجموع الزمن، الذي يرافقه وسيرافقه عبر الديمومة ؛ ولعله بهذا يكون خالدا، بتركه وراءه أولاد أولاده، وهكذا يشارك، بفضل دوام وحدته المطابقة لذاتها دائما، بالتوالد في الخلود»[1]. إن الإعتبارات الطويلة، يعرف متحاورو «القوانين» جيدا بأنها ليست من عادة المشرعين. ولكن الآثيني يلاحظ أن المسألة في هذا النظام من الأشياء هي تماما كالمسألة في الطب ؛ فالطب، حينما يتوجه إلى رجال أحرار عقلاء، لا يمكنه أن يكتفي بصياغة تعاليم معينة، بل ينبغي أن يفسر، ويقدم الأسباب، ويقنع لكي ينظم المريض أسلوب حياته كما ينبغي. وبالمثل، فإن إقتراح مثل هذه التفسيرات حول الفرد والنوع، حول الزمن والأبدية، حول الحياة والموت، إنما هو العمل من أجل جعل المواطنين يقبلون «بتعاطف، وبفضل هذا التعاطف، بأكبر قدر من الطواعية» التوصيفات التي يجب أن تنظم نشاطهم الجنسي وزواجهم، والحمية المعقولة لحياتهم المعتدلة[2].

***

لقد تساءل الطب والفلسفة اليونانيين حول المتع، «الأفروديسيا»، وحول الإستعمال الذي يجب أن تستعمل به، إذا أريد أن يكون هناك إنشغالا جديا بالجسد. غير أن هذه الأشكلة لم تفض إلى التمييز في هذه الأفعال، في أشكالها وفي تنوعاتها الممكنة، بين تلك التي كانت مقبولة وتلك التي كانت ضارة أو «غير طبيعية». ولكنها إستهدفت، بالنظر إليها في كليتها كتجل لنشاط معين،

1 - Platon, *Lois*, IV, 721 b-c.
2 - *Ibid.*, 723 a.

تثبيت المبادئ التي تمكن الفرد، بالعلاقة مع الظروف، من تأمين شدتها المفيدة وتوزيعها الصحيح. ومع ذلك، فإن الإتجاهات التقييدية الواضحة لمثل هذا الإقتصاد إنما تشهد على قلق عميق حيال هذا النشاط الجنسي. قلق ينصب على الآثار المحتملة للإسرافات فيه؛ قلق ينصب أيضا وبالخصوص على الفعل ذاته، المدرك دوما حسب خطاطة ذكورية، قذفية، «نوبية»، هي التي قد تميز لوحدها كل النشاط الجنسي. وهكذا نرى أن الأهمية الممنوحة للفعل الجنسي ولأشكال تنديره لا تعود إلى آثاره السلبية على الجسد وحسب، وإنما إلى ما هو في ذاته وبالطبيعة: عنف يفلت من الإرادة، إنفاق يرهق القوى، إنجاب مرتبط بالموت المرتقب للفرد. فالفعل الجنسي لا يقلق لأنه يتعلق بالشر، وإنما لأنه يضطرب ويهدد علاقة الفرد بنفسه وتشكله كذات أخلاقية: فهو يحمل معه، إذا لم يكن معتدلا وموزعا كما يجب، فوران القوى اللإرادية، وإضعاف الطاقة والموت بلا خلفة محترمة.

ويمكن أن نسجل هنا بأن هذه الموضوعات الثلاثة الكبرى للإهتمام ليست خاصة بالثقافة القديمة: فقد نعثر في كثير من الأحيان وفي أماكن أخرى على تجلي هذا القلق الذي، بمطابقته الفعل الجنسي بالشكل «الذكوري» للمني المقذوف، يربطه بالعنف والارهاق والموت. ويبدو أن الوثائق التي جمعها فان كيليك عن الثقافة الصينية القديمة تبين جيدا حضور نفس هذه الموضوعاتية: الخوف من الفعل الجنسي الباهض الثمن، خشية آثاره الضارة على الجسد والصحة، تمثل العلاقة بالمرأة في شكل مبارزة، الإنشغال بإيجاد خلفة جيدة بفضل نشاط جنسي محكم التنظيم[1]. غير أن على هذا القلق تجيب المؤلفات الصينية القديمة لـ «غرفة النوم» على نمط مختلف تماما عما يمكن أن نجده في اليونان الكلاسيكية؛ فالخوف أمام عنف الفعل والخشية من فقدان المني يستدعيان طرائق للإمساك الإرادي؛ والمواجهة مع الجنس الآخر تدرك كطريقة للإتصال مع المبدأ الحيوي الذي يملكه هذا الجنس، وبإبتلاعه، إستضماره للتمكن من الإفادة منه؛ بالشكل الذي لا يلغي به نشاط جنسي منظم كل خطر وحسب، ولكن يمكنه أن يتخذ أثر تقوية للوجود وإجراء لتجديد الشباب. فالبلورة والتمرين، في هذه الحالة، إنما ينصبان على الفعل ذاته،

1 - R. Van Gulik, *La vie sexuelle dans la chine ancienne.*

وجريانه، ولعبة القوى التي تسنده، وأخيرا المتعة التي يرتبط بها؛ أما حذفه أو الإرجاء اللا متناهي لنهايته، فيسمح بإعطاءه في مجموعه أعلى درجاته في نظام المتعة وأشد آثاره في نظام الحياة. ثم إن في هذا «الفن الأيروسي» الذي يبحث، بمرامي أخلاقية بارزة جدا وقدر المستطاع عن تقوية الآثار الإيجابية لنشاط جنسي مضبوط، مفكر، مضاعف وممتد، فإن الزمن ـ الزمن الذي ينهي الفعل، يشيخ الجسد ويحمل الموت ـ إنما يكون متجنبا مطرودا.

أما في المذهب المسيحي للشهوة الجسدية، فقد نجد بسهولة موضوعات للقلق مجاورة لهذه: العنف اللا إرادي للفعل، قرابته من الشر ومكانه في لعبة الحياة والموت. إلا أن في القوة القاهرة للرغبة والفعل الجنسي، سيرى القديس أوغسطين إحدى العلامات الرئيسية على السقوط (فهذه الحركة اللا إرادية إنما تعيد في الجسد البشري إنتاج تمرد الإنسان الذي يواجه الله)؛ وستثبت الرعائية، في برنامج دقيق وبالعلاقة مع مرفولوجية مفصلة للأفعال، قواعد الإقتصاد التي من الملائم إخضاعها لها؛ وأخيرا، سيمنح مذهب الزواج للهدفية الانجابية الدور المزدوج لتأمين البقاء أو حتى تكاثر شعب الله، وبالنسبة للأفراد إمكانية الا ينذروا، بهذا النشاط، أنفسهم للموت الأبدي. إننا هنا أمام تقنين قانوني ـ أخلاقي للأفعال، واللحظات والنيات التي تصير مشروعة لنشاط يحمل في ذاته قيما سلبية؛ وهو تقنين يضع هذا النشاط في السجل المزدوج للمؤسسة الكنسية والمؤسسة الزواجية، فزمن الطقوس وزمن الإنجاب المشروع يمكنهما أن يغفراه.

أما عند اليونان، فقد تشكلت نفس موضوعات القلق (عنف، إنفاق، موت) في تفكير لا يهدف لا إلي تقنين الأفعال، ولا إلى تكوين فن إيروسي، وإنما إلى إقامة تقنية للحياة. على أن هذه التقنية لا تصادر على إزالة الطبيعة المبدئية عن الأفعال؛ ولا تقترح نفسها كذلك لزيادة آثار المتعة، بل إنها تحاول أن توزعها على أقرب ما تطلبه الطبيعة. فما تبحث عن بلورته ليس هو، كما في فن إيروسي، جريان الفعل، ولا أيضا شروط تبريره المؤسسي كما سيكون الحال في المسيحية فيما بعد؛ وإنما هو بالأحرى علاقة الذات بهذا النشاط «مأخوذا في كليته»، والقدرة على

السيطرة عليه، وتحديده وتوزيعه كما ينبغي؛ إن الأمر يتعلق، في هذه التقنية، بإمكانية تشكل الذات كذات أخلاقية تتحكم في تصرفها وسلوكها، أي أن تصير - كالطبيب إزاء المرض، والقائد أمام العقبات، أو السياسي حيال المدينة[1] - الموجه الماهر والحذر لذاتها، القادر على التكهن كما ينبغي بالحد واللحظة. على هذا النحو، يمكننا أن نفهم لماذا يتم التشديد بكثير من الإلحاح على ضرورة حمية خاصة بـ «الأفروديسيا»، في حين لا تقدم إلا القليل من التفاصيل حول الإضطرابات التي يمكنها أن تنتج عن الإسراف فيها، وقليل جدا من التدقيقات حول ما ينبغي أولا ينبغي فعله. ولأن المتعة الجنسية هي أعنف كل المتع، ولأنها أبهض ثمنا من كل النشاطات الجسدية، ولأنها تتعلق بلعبة الحياة والموت، لذلك فإنها تشكل ميدانا متميزا بالنسبة للتكوين الأخلاقي للذات: لذات ينبغي أن تتميز بقدرتها على التحكم في القوى التي تثور فيها، والحفاظ على الإعداد الحر لطاقتها، وجعل حياتها عملا قابلا لأن يخلد فيما وراء وجودها العابر. وهكذا، فالحمية الجسدية للمتع والإقتصاد الذي تفرضه إنما يشكلان جزءا أساسيا من فن كامل للذات.

1 - غالبا ما تقترب هذه «الفنون القيادية» الثلاثة من بعضها البعض كفنون تتطلب في آن واحد المعرفة والحذر الظرفيين؛ وهي تقترب من بعضها البعض كذلك لأنها معارف مرتبطة بالقدرة على القيادة. ولقد كان يحال عليها باستمرار حينما كان الأمر يتعلق، بالنسبة للفرد، بالبحث عن المبادئ أو السلطة التي بامكانها أن تساعده على «التصرف».

الفصل الثالث

الإقتصادي

I- حكمة الزواج

II- أسرة إشومك

III- ثلاث سياسات للإعتدال

1

حكمة الزواج

كيف، وبأي شكل، وإنطلاقا مماذا طرحت العلاقات الجنسية بين الزوج وزوجته « مشكلة » في الفكر اليوناني؟ ما السبب الذي كان يكمن وراء الإنشغال بها؟ وبالخصوص سبب مساءلة سلوك الزوج، والتفكير في إعتداله الضروري، وجعله، في هذا المجتمع المطبوع بقوة بسيطرة « الرجال الأحرار »، موضوع إنشغال أخلاقي؟ ليس هناك ظاهريا أي سبب، أو على كل حال، قليلا من الأسباب. في نهاية المرافعة « ضد نييرا »، (contre Nééra)، المنسوبة إلى ديموستين (Démosthène)، يصوغ المؤلف نوعا من حكمة ظلت مأثورة لزمن طويل : « إن المومسات هي عندنا للمتعة ؛ والخليلات لأشغال كل يوم ؛ أما الزوجات، فللخلفة المشروعة والحراسة الأمينة للبيت »[1].

إننا بصيغة كهذه، وما يمكن أن يكون توزيعا دقيقا للأدوار، أبعد ما نكون عن فنون المتعة الزوجية كما يمكن أن نجدها، حسب فان كيليك، في الصين القديمة : فهنا تترابط بشكل وثيق تعليمات تتعلق بإمتثال المرأة وإحترامها وإخلاصها، ونصائح سلوك إيروسي تستهدف قدر ما يمكن تكثيف متعة الشركاء وعلى كل حال متعة الرجل، وأراء حول الشروط الواجب توفرها للحصول على أحسن خلفة ممكنة[2]. وذلك لأن في مجتمع متعدد الزوجات مثل هذا، كانت الزوجة توجد في وضعية تنافسية كان وضعها فيها وقدرتها على توفير المتعة مترابطين بشكل مباشر ؛ كما كان التساؤل حول السلوك الجنسي وأشكال تحسنه الممكن ينتميان

1 - Démosthène, *Contre Nééra*, 122.

2 - R. VanGulik, *La Vie sexuelle dans la chine ancienne*, pp. 144-154.

إلى التفكير حول الوجود المنزلي ؛ فالممارسة الماهرة للمتع وتوازن الحياة الزوجية كانا يشكلان جزءا من نفس المجموع. وبالمقابل، فإن صيغة «ضد نييرا» هي كذلك أبعد ما تكون عمّا يمكن أن نجده في المذهب والرعائية المسيحيين، ولكن لأسباب مختلفة تماما ؛ ففي هذه الوضعية الأحادية الزواج بكيفية حصرية، سيجد الرجل نفسه محرما عليه أن يذهب للبحث عن أي شكل آخر من المتعة خارج تلك التي ينبغي له أن يجدها مع زوجته الشرعية ؛ وحتى هذه المتعة، فإنها ستطرح عددا هائلا من المشكلات لأن هدف العلاقات الجنسية كان ينبغي ألا يكون في التلذذ وإنما في الإنجاب ؛ على أن حول هذه الموضوعاتية المركزية سيتطور تساؤل دقيق جدا بخصوص وضع المتع في العلاقة الزوجية. وفي هذه الحالة، فإن الأشكلة لا تنشأ من البنية التعددية (تعدد الزوجات)، ولكن من الواجب الزوجي الأحادي؛ وهي لا تبحث عن ربط جودة العلاقة الزوجية بشدة المتعة وتنوع الشركاء، ولكن قدر الإمكان تبحث عن فصل ثبات علاقة زوجية وحيدة عن البحث عن المتعة[1].

أما صيغة «ضد نييرا»، فيبدو أنها تنهض على نسق آخر مختلف. فمن جهة، يشغل هذا النسق مبدأ زوجة واحدة مشروعة، ولكنه يعين، من جهة أخرى، وبكيفية واضحة جدا، ميدان المتع خارج العلاقة الزوجية. وقد لا يلتقي الزواج فيه بالعلاقة الجنسية إلا في وظيفتها الإنجابية، في حين أن العلاقة الجنسية قد لا تطرح مسألة المتعة إلا خارج الزواج. وبالنتيجة، فنحن لا نرى لماذا ستطرح العلاقات الجنسية مشكلة في الحياة الزوجية، إلا إذا تعلق الأمر بتوفير خلفة مشروعة وسعيدة للزوج. وهكذا سنجد في التفكير اليوناني تساؤلات تقنية وطبية حول العقم وأسبابه[2] وإعتبارات حمية غذائية وصحية حول وسائل الحصول على أطفال في صحة جيدة[3] وذكور بدل إناث، وتصورات سياسية وإجتماعية حول أفضل تلائم

---

1 - ينبغي الإحتراس من الإختزال ومن إرجاع المذهب المسيحي للعلاقات الزوجية إلى الهدفية الانجابية وحدها وبالتالي إلى إقصاء المتعة. والواقع أن المذهب سيكون معقدا وخاضعا للنقاش، وسيعرف تنوعات عديدة. غير أن ما ينبغي تسجيله هنا هو أن مسألة المتعة في العلاقة الزوجية، والمكان الذي يجب تخصيصه لها، والإحتياطات التي ينبغي إتخاذها ضدها، والتنازلات التي يجب أيضا منحها إياها (باعتبار ضعف الآخر وشبقيته)، تشكل مركزا نشطا للتفكير.

2 - انظر مؤلف «حول العقم» المنسوب لارسطو والذي إعتبر طويلا أنه يشكل الكتاب العاشر من «تاريخ الحيوانات».

3 - راجع الفصل II أعلاه.

ممكن بين الأزواج[1]، وأخيرا نقاشات قانونية حول الشروط التي يمكن فيها للخلف أن يكون مشروعا ومستفيدا من وضع المواطنة (ولقد كان هذا هو رهان النقاش في « ضد نييرا ») .

ومن جهة أخرى، فإننا لا نرى لماذا يمكن لأشكلة العلاقات الجنسية بين الأزواج أن تتخذ أشكالا أخرى أو أن تتعلق بمسائل أخرى، إعتبارا لما كان عليه وضع الأزواج في آثينا الكلاسيكية، والواجبات التي كانت تربط بينهم. إن تعريف ما كان مباحا، محرما أو مفروضا على الزوجين بواسطة المؤسسة الزوجية، وفيما يتعلق بالممارسة الجنسية، كان بسيطا للغاية، وقد كان أيضا تعريفا لا متماثلا بما يكفي من الوضوح لئلا تظهر إضافة تنظيم أخلاقي ضرورية. وبالفعل، ترتبط النساء، من جهة، من حيث أنهن زوجات، بوضعهن القانوني والإجتماعي ؛ فكل نشاطهن الجنسي يجب أن يتعين داخل العلاقة الزوجية، وينبغي للزوج أن يكون شريكهن الوحيد .إنهن يوجدن تحت سلطته ؛ وله يجب أن ينجبن الأطفال الذين سيرثونه ويكونون مواطنين. وفي حالة الخيانة الزوجية، فإن العقوبات التي تقرر هي عقوبات خصوصية، ولكنها أيضا ذات طابع عمومي (فالمرأةالتي تثبت خيانتها ليس لها الحق في الظهور في الإحتفالات الدينية العمومية) ؛ وكما يقول ديموستين، فإن القانون « يريد أن تحس النساء بما يكفي من الخوف ليظللن نزيهات(Sòphronein)، ولكي لا يرتكبن أي خطإ (mèden hamartanein) ؛ ولأجل أن يكن الحارسات المخلصات للبيت » ؛ وينذرهن بأنهن « إذا ما قصرن في القيام بمثل هذا الواجب، فإنهن سيطردن فورا من بيت الزوجية ومن ديانة المدينة »[2]. وهكذا، فإن الوضع العائلي والمد ني للمرأة المتزوجة يفرض عليها قواعد سلوك معين، هو سلوك ممارسة جنسية محددة بالزواج. ليس لأن الفضيلة لا تنفع مع النساء،كلا ؛ ولكن لأن لإعتدالهن دور أن يضمن بأنهن سيعرفن كيف يحترمن، بالإرادة والعقل، القواعد المفروضة عليهن.

1 - Xénophon, *Economique*, VIII, 11; Platon, *Lois*, 772 d-773e.

2 - Démosthène, *Contre Nééra*, 122.

أمافيما يرجع للزوج، فإنه ملزم، إزاء زوجته، بعدد معين من الواجبات (هناك قانون لصولون (solon) كان يلزم الزوج بأن يمارس الجنس، على الأقل ثلاث مرات في الشهر، مع زوجته إذا كانت« وريثة »)[1]. ولكن الإقتصار على ألا تكون له علاقات جنسية إلا مع زوجته الشرعية لا يدخل بأي شكل من الأشكال في دائرة واجباته. صحيح أن كل رجل، أيا كان، متزوج أم غير متزوج، يجب عليه أن يحترم إمرأة متزوجة (أو فتاة شابة تكون تحت السلطة الأبوية) ؛ ولكن لأنها تقع تحت سيطرة آخر ؛ فليس وضعه الخاص هو الذي يمنعه، وإنما وضع الفتاة الشابة أو المرأة التي يلاحقها ؛ وخطأه الأكبر إنما هو أساسا ضد الرجل الذي له سلطة على المرأة ؛ ولهذا السبب، فإنه سيعاقب بشكل أقل قسوة، من حيث أنه آثيني، إذا إغتصب، مدفوعا إلى ذلك للحظة بشراهة رغبته، مما إذا مارس الإغراء بإرادة واعية وماكرة؛ وكما يقول ليزياس (Lysias) في « ضد ايراتوستينوس »(contre Eratosthène)، فإن الغاوين « يفسدون النفوس إلى حد أنهم يملكون نساء الآخرين بشكل أكثر حميمية من الأزواج أنفسهم؛ ويصيرون أسياد البيت ولا نعود ندري إلى من ينتمي الأطفال »[2]. بهذا المعنى، فإن المغتصب لا يعتدي سوى على جسد المرأة، في حين أن المغري إنما يتطاول على سلطة الزوج. وإجمالا، فإن الرجل، من حيث أنه رجل متزوج، لا يمنع عليه سوى أن يعقد زواجا آخر ؛ ولا علاقة جنسية يمكن أن تحظر عليه لمجرد الرابطة الزوجية التي يبرمها ؛ بل يمكن أن تكون له علاقة، ويمكنه أن يتردد على المومسات، ويمكنه أن يكون عشيقا لغلام ما - دون إعتبار العبيد، رجالا ونساءً، الذين يملكهم في بيته، تحت تصرفه. ومن ثم، فإن زواج الرجل لا يربطه جنسيا على الإطلاق.

وينتج عن هذا الوضع، على المستوى القانوني، أن الخيانة الزوجية ليست إنقطاعا في رابطة الزواج، يمكنه أن يحدث بسبب أحد الزوجين ؛ فهي لا تتشكل كمخالفة أو خرق قانوني إلا في الحالة التي يكون فيها لامرأة متزوجة علاقة برجل

1 - Plutarque, *Vie de Salon*, XX. ونجد أيضا شهادة عن لزوم الواجبات الزوجية في التعليم الفيثاغوري؛ وهذا ما يذكره ديوجين لايرس : « ويضيف Hiéronyme بأن فيثاغورس نزل إلى الجحيم... وقد رأى عذابات أولئك الذين اهملوا القيام بواجباتهم الزوجية »، *Vie des philosophes*, VIII, 1, 21.

2 - Lysias, *Sur le meurtre d'Ératosthène*, 33. ef. S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves Women in Classical Antiquity*, pp. 86-92.

آخر ليس هو زوجها ؛ فالوضع الزواجي للمرأة، وليس أبدا وضع الرجل، هو الذي يسمح بتعريف علاقة ما بأنها خيانة زوجية. وعلى المستوى الأخلاقي، نفهم بأنه لم توجد أبدا، بالنسبة لليونان، هذه المقولة لـ « الإخلاص المتبادل » التي ستعمل لاحقا، في حياة الزواج، على إدخال نوع من « حق جنسي » ذي قيمة أخلاقية، ومفعول قانوني، ومكون ديني. إن مبدأ إستئثار جنسي مزدوج يجعل من الزوجين شريكين مقصورين على **بعضهما البعض** ليس مطلوبا في العلاقة الزوجية. لأنه إذاكانت المرأة مملوكة **للزوج كليا، فإن الزوج** ليس مملوكا إلا لنفسه. وهكذا، فإن الإخلاص الجنسي المزدوج، كواجب، وإلتزام وشعور متساوي القسمة، لا يشكل الضمانة الضرورية ولا التعبير الأ على عن الحياة الزوجية. الأمر الذي يسمح بالإستنتاج أنه إذا كانت المتع الجنسية تطرح مشكلاتها، وإذا كانت حياة الزواج تطرح هي كذلك مشكلاتها الخاصة، فإن الأشكلتين لا تلتقيان أبدا. وعلى أية حال، فإنه لم يكن على الزواج أن يطرح، للأسباب التي ذكرنا، تساؤلات تتعلق بأخلاقية المتع الجنسية: ففي حالة أحد الشريكين ـ المرأة ـ فإن التقييدات تتعرف بالوضع والقانون والأعراف، وتضمنها العقوبات أو الجزاءات ؛ إما في حالة الآخر ـ الزوج ـ، فإن الوضع الزوجي لا يفرض عليه قواعد دقيقة، بإستثناء أن يعين له المرأة التي يجب أن ينتظر منها ورثته الشرعيين.

ومع ذلك، فإنه لا يمكننا أن نتوقف عند هذا الحد. صحيح أن في هذه الفترة على الأقل، لم يكن الزواج، والعلاقات الجنسية في الزواج، يشكل مصدرا قويا للتساؤل ؛ وصحيح أيضا أن هم تفكير السلوك الجنسي يبدو أقل أهمية في العلاقة التي يمكن أن تكون مع الزوجة منه في العلاقة التي يمكن أن تكون مع الجسد نفسه أو، كما سنرى، في العلاقة مع الغلمان. ولكن سيكون من غير الصحيح كذلك أن نفكر بأن الأشياء كانت بسيطة إلى حد أن تصرف المرأة ـ من حيث أنها زوجة كان محددا بكيفية قسرية بحيث لم تكن الحاجة قائمة للتفكيرفيه، وأن تصرف الرجل ـ من حيث أنه زوج ـ كان حرا جدا بحيث أنه كان يستدعي التساؤل حوله. أولا، لدينا كثير من الشواهد عن عواطف الغيرة الجنسية ؛ فالزوجات عادة ما كن يلمن أزواجهن على المتع التي كانوا يذهبون للبحث عنها خارج بيت الزوجية؛

وقد كانت زوجة أوفيليتوس(Euphilètos) المتقلبة تآخذه على ألفته مع أمة صغيرة[1]. وبصفة أعم، فقد كان الرأي العام ينتظر من رجل يتزوج تغييرا معينا في سلوكه الجنسي. نعم، لقد كان أمرا مقررا أن يسمح للرجل أثناء عزوبة الشباب (لم يكن الرجال يتزوجون في الغالب الأعم من الأحيان قبل الثلاثين عاما) بشدة وتنوع في المتع، كان من الملائم والمعقول أن تحصر بعد زواج لم يكن، مع ذلك، يفرض بوضوح أي تحديد دقيق. ولكن خارج هذه السلوكات، وهذه المواقف العادية، كانت توجد أيضا موضوعاتية مفكرة للصرامة الزواجية. فقد كان الأخلاقيون -بعضهم على كل حال- يقررون بكيفية واضحة جدا مبدأ أن رجلا متزوجا لا يمكنه، أخلاقيا، أن يشعر بحرية ممارسة المتع كما لو لم يكن متزوجا. وسيبرز نيكوكليس، في الخطاب الذي ينسبه إليه إزوقراط، بأنه لا يحكم رعاياه بعدل وحسب، ولكن لم تكن له أيضا، ومنذ زواجه، أية إتصالات جنسية إلا مع زوجته. وسيعتبر أرسطو، في «السياسة» أنها «فعل مخل بالشرف» علاقات «الزوج بامرأة أخرى، أو «الزوجة مع رجل آخر». فهل يمكن القول إن هذه الظاهرة كانت معزولة ولا أهمية لها؟ هل يتعلق الأمر سلفا بميلاد أخلاقية جديدة؟ ولكن، أيا كانت قلة عدد هذه النصوص، وبالأخص أيا كان بعدها عن الممارسة الإجتماعية الحقيقية وعن السلوك الواقعي للأفراد، فإنه من الملائم طرح السؤال التالي: لماذا كان الإنشغال قائما، في التفكير الأخلاقي، بالسلوك الجنسي للرجال المتزوجين؟ ما هو هذا الإنشغال، ما هو مبدؤه، وما هي أشكاله؟ يتعين، بخصوص هذا الموضوع، تجنب تأويلين لا يبدوان أنهما ملائمين تمام الملائمة.

أحدهما قد يتعلق بالتفكير أن العلاقة بين الزوجين لم تكن لها، بالنسبة ليونانيي العصر الكلاسيكي، أية وظيفة أخرى غير الحساب وحده الذي يربط بين عائلتين، وإستراتيجتين،وثروتين، والذي لم يكن له أي هدف آخر غير إنتاج الخلفة. وبهذا الصدد، فإن حكمة «ضد نييرا» التي يبدو أنها تميز بوضوح بين الأدوار التي يجب أن تلعبها، في حياة رجل ما، المومس والخليلة والزوجة، كانت تقرأ، في بعض

1 - Lysias, *Ibid.*, 12. انظر كذلك في «مادبة» إكزنوفون (IV, 8) التلميح إلى الحيل التي يمكن أن يستعملها الزوج لاخفاء المتع الجنسية التي يذهب للبحث عنها خارج بيت الزوجية.

الأحيان، كتقسيم ثلاثي قد يتضمن وظائف حصرية : المتعة الجنسية من جهة، الحياة اليومية من جهة أخرى، وأخيرا، بالنسبة للزوجة فقط، المحافظة على السلالة. إلا أنه ينبغي أن نأخذ بعين الإعتبارالسياق الذي صيغت فيه هذه الحكمة، العنيفة ظاهريا. لقد كان الأمر يتعلق، بالنسبة للمترافع، بابطال الزواج، المشروع ظاهريا، لأحد أعدائه ؛ كما بالإعتراف بوضعية المواطنة للأطفال المولودين من هذا الزواج : ولقد كانت الحجج المقدمة تنصب على ميلاد الزوجة، وماضيها كمومس، ووضعها الحالي الذي لا يمكن أن يكون إلا وضع خليلة. فالمسألة إذن لم تكن هي بيان أن المتعة يبحث عنها خارج الزوجة الشرعية، وإنما كانت أن الخلفة الشرعية لا يمكنها أن تحصل إلا مع الزوجة نفسها. لذلك يلاحظ لا سي (Lacey)، بخصوص هذا النص، بأنه لا ينبغي أن نجد فيه تعريفا لثلاثة أدوار متمايزة، ولكن بالأحرى تعدادا جمعيا يجب أن يقرأ على النحو التالي : المتعة هي هذا الشيء الوحيد الذي يمكن أن تقدمه المومس ؛ أما الخليلة، فهي قادرة على أن تقدم، بالإضافة إلى ذلك، خدمات الحياة اليومية ؛ ولكن وحدها الزوجة يمكنها أن تمارس وظيفة معينة تتعلق بوضعها الخاص : إنجاب أطفال شرعيين وتأمين إستمرارية المؤسسة العائلية[1]. إنه ينبغي أن نتصور بأن الزواج لم يكن يشكل، في آثينا، النمط الوحيد للمعاشرة الذي كان مقبولا ؛ بل إنه كان يشكل في الواقع إقترانا خاصا ومتميزا، كان هو وحده الذي يمكنه أن يولد، مع الآثار والحقوق التي تستتبعه، معاشرة زوجية وخلفة شرعية. على أن هناك ما يكفي من الشهادات تبين القيمة التي كانت تمنح لجمال الزوجة، وأهمية العلاقات الجنسيةالتي يمكن أن تكون معها، أو وجود حب متبادل (كهذه اللعبة لايروس (Eros) وأنتيروس(Antéros) التي تجمع نكيراتوس) (Nikératos) وزوجته في « مأدبة » إكزنوفون[2]. وعليه، فإن الفصل الجذري بين الزواج ولعبة المتع والأهواء ليس بدون شك صيغة يمكنها أن تميز كما ينبغي الوجود الزواجي في العصر اليوناني القديم.

إننا، بالحرص الشديد على فصل الزواج اليوناني عن التضمنات العاطفية والشخصية التي ستتخذ أهمية كبرى فيما بعد، وبالحرص الشديد كذلك على

1 - W. K. Lacey, *The Family in classical Greece*, 1968, p. 113.

2 - Xénophon, *Banquet*, VIII, 3.

تمييزه عن الأشكال اللاحقة للزوجية، فإننا إنما نأتي، بحركة معاكسة، إلى إقامة تقارب كبير بين الأخلاق الصارمة للفلاسفة وبين بعض مبادئ الأخلاق المسيحية. ففي هذه النصوص التي يفكرفيها حسن تصرف الزوج، ويثمن وينظم في شكل «إخلاص جنسي»، ننقاذ في معظم الأحيان التي التعرف على الخطاطة الأولية لمدونة أخلاقية لم تكن لتوجد بعد : المدونة التي ستفرض تماثليا على الزوجين نفس إلتزام ألا يمارسا العلاقات الجنسية إلا في إطار المعاشرة الزوجية، ونفس واجب إعتبارهما للإنجاب كغاية متميزة، إن لم تكن حصرية. إننا ننزع إلى أن نرى في المقاطع التي خصصها إكزنوفون أو إزوقراط لواجبات الزوج نصوصا «إستثنائية بالنظر إلي أخلاقيات المرحلة»[1]. إنها استثنائية نعم، ولكن بالحد الذي هي فيه نادرة. ولكن، هل هذا يشكل سببا كافيا لأن نرى فيها إستباقا لأخلاق مقبلة أو علامة مبشرة بحساسية جديدة؟ فأن تكون هذه النصوص قد تم التعرف فيها، إستعاديا، على تشابه ما مع صياغات لاحقة، فهذا أمر واقع. ولكن هل هذا يكفي لوضع هذا التفكير الأخلاقي وهذا المستلزم بالصرامة في وضع قطيعة مع سلوكات ومواقف المعاصرين؟ هل هذا يشكل سببا لأن نرى فيها الطليعة المعزولة لأخلاق ستأتي؟

ولو شئنا أن نعتبر،في هذه النصرص، لا عنصر الرمز الذي تصوغه، وإنما الكيفية التي يؤشكل بها التصرف الجنسي للرجل، لأدركنا بسهولة أن هذا التصرف لا يؤشكل إنطلاقا من الرباط الزوجي نفسه ومن الواجب المباشر، المتماثل والمتبادل الذي يمكن أن يشتق منه. أكيد أن على الزوج، من حيث أنه متزوج، أن يحصر متعه، أو على الأقل أن يحد من شريكاته ؛ ولكن أن يكون الرجل متزوجا إنما يعني هنا قبل كل شيء أن يكون رب أسرة، وأن تكون له سلطة، وأن يمارس سلطة لها في «البيت» فضاء تطبيقها، وأن يدعم فيه واجبات لها مفعولاتها على سمعته كمواطن. لهذا السبب، يتم بإنتظام ربط التفكير حول الزواج وحسن تصرف الزوج بالتفكير حول البيت (oikos).

وحينئذ يمكن أن نرى بأن المبدأ الذي يربط الرجل بواجب ألا يتخذ أية شريكة خارج زوجته هو من طبيعة أخرى غير طبيعة المبدأ الذي يربط الزوجة بالواجب

1 - G. Mathieu, *Note* à Isocrate, *Nicoclès*, C.U.F., p. 130.

المماثل. ففي حالة الزوجة، فإن هذا الواجب لا يفرض عليها إلا من حيث أنها تقع تحت سلطة زوجها. أما في حالته هو، فلأنه يمارس السلطة، ولأنه يجب أن يبرهن على التحكم في ذاته في ممارسته لهذه السلطة، لذلك ينبغي له أن يحصر إختياراته الجنسية. فألا تكون لها علاقة إلا مع زوجها هو بالنسبة للزوجة نتيجة كون أنها تقع تحت سيطرته. أما ألا يكون للزوج علاقة إلا مع زوجته، فهذا ما يشكل بالنسبة للزوج أجمل طريقة لممارسة سلطته على زوجته. وإذن، أكثر بكثير من تجسيد مسبق للاتناظر سنجده في الأخلاق اللاحقة، فأن الأمر يتعلق هنا بأسلبة (Stylisation) للاتناظر راهن. إن التقييد،الذي يتماثل فيما يبيحه أو يحظره، لا يغطي بالنسبة للزوجين نفس كيفية «التصرف». ولعل هذا ما سنراه واضحا في مثال نص مخصص لطريقة إدارة البيت والتصرف فيه كسيد للبيت.

2

أسرة إشوماك

يمثل« إقتصادي » إكزنوفون حول الحياة الزوجية الكتاب الأكثر تطورا وتفصيلا الذي تركته لنا اليونان الكلاسيكية. ويتقدم النص كمجموع قواعد تتعلق بكيفية التحكم في كل ما يتصل بالحياة في البيت. وحول النصائح من أجل إدارة الملك، وتوجيه المال، ومباشرة مختلف أشكال الفلاحة،وتطبيق أحسن التقنيات في اللحظة المناسبة، والبيع أو الشراء كما يجب وفي الوقت الملائم، يفصل إكزنوفون في كثير من الأفكار العامة : تفكير حول ضرورة اللجوء، في هذه المواضيع، إلى ممارسات عقلانية يشير إليها تارة بلفظ معرفة (epistèmè)، وأخرى بلفظ فن أو تقنية (technè)؛ تفكير حول الهدف الذي تقترحه (الحفاظ على الميراث وتطويره)؛ وأخيرا تفكير حول وسائل بلوغ هذا الهدف، أي حول فن القيادة ؛ وهذا الموضوع الأخير هو الذي يعود إليه التحليل في الغالب الأعم من الأحيان على طول النص.

على أن الفضاء الذي يندرج فيه هذا التحليل هو فضاء جد محدد إجتماعيا وسياسيا. إنه العالم الصغيرللملاك العقاريين الذين كان عليهم أن يحافظوا، ويضاعفوا، وينقلوا إلى أولئك الذين يحملون إسمهم أملاك العائلة. ويضع إكزنوفون هذا العالم بكيفية واضحة مقابل عالم الحرفيين الذين لا تنفع حياتهم لا لصحتهم الخاصة (بسبب نمط حياتهم)، ولا لأصدقاءهم (الذين ليس لهم إمكانية أن يساعدونهم)، ولا للمدينة (حيث أن ليس لهم الوقت الكافي للإهتمام بشؤونها)[1]. وبالمقابل، فإن نشاط ملاكي الأراضي ينتشر على الساحة العمومية،

1 - Xénophon, *Economique*, IV, 2-3.

التي يمكنهم فيها أن يقوموا بواجباتهم كأصدقاء وكمواطنين أحسن قيام، كما يفعلون في البيت. إلا أن هذا البيت (oikos) ليس مشكلا ببساطة من البيت نفسه، بل إنه يتضمن كذلك الحقول، والأملاك أينما وجدت(حتى خارج حدود المدينة) : «إن منزل الرجل، هو كل ما يتأتى له إمتلاكه»[1]؛ وهو يعرف مجالا كاملا للنشاط، نشاط يرتبط بأسلوب للحياة وبنظام أخلاقي كامل. فوجود المالك، إذا هو إهتم كما ينبغي بإملاكه، هو أولا وجود جيد بالنسبة له؛ وعلى كل حال، فإنه يشكل تمرنا على التحمل وتمرينا جسديا ينفع الجسد وصحته وقوته؛ وهو يشجع كذلك على التقوى حين يسمح بتقديم أثمن القرابين للآلهة ؛ وهو ييسر أيضا علاقات الصداقة بتوفير الفرصة للمرء لأن يكون سخيا وكريما، وأن يفي، بشكل واسع، بواجبات الإستضافة والوفادة، وأن يظهر إحسانه تجاه المواطنين. وعلاوة على ذلك، فإن هذا النشاط ينفع المدينة كلها، لأنه يسهم في ثرائها، وبالأخص لأنه يوفر لها مدافعين جيدين : فالمالك العقاري، المتعود على أشق الأعمال، هو جندي قوي، والثروات التي يملكها تربطه بالدفاع بشجاعة عن أرض الوطن[2].

وتأتي كل هذه الإمتيازات الشخصية والمدنية لحياة التملك لتصب في ما يظهر أنه يشكل الميزة الرئيسية للفن «الإقتصادي» : إنه فن يعلم ممارسة القيادة التي لا ينفصل عنها. فإدارة البيت هي القيادة ؛ والقيادة في البيت لا تختلف عن السلطة التي تجب ممارستها في المدينة. ولعل هذا ما كان سقراط نفسه يقوله لنيقوماخيدس (Nicomachidès) في "Mèmorables" : «لا تحتقر المقتصدين الجيدين ؛ لأن إدارة الشؤون الخاصة لا تختلف إلا بالعدد عن إدارة الشؤون العامة؛ وهما بالإضافة التي ذلك تتشابهان..؛ فؤلئك الذين يديرون الشؤون العامة لا يستخدمون رجالا يختلفون عن أولئك الذين يستخدمهم مديرو الشؤون الخاصة، ولعل أولئك الذين يعرفون إستخدام الرجال إنما يعرفون كذلك جيدا إدارة الشؤون الخاصة كالشؤون العامة.»[3]. إن المحاورة حول «الإقتصادي» تتطور كتحليل مهم لفن القيادة. وهكذا، تعرض بداية النص لسيروس (cyrus) الشاب الذي كان

1 - Xénophon, *Economique*, I, 2.

2 - حول إمتداح الفلاحة وتعداد آثارها النافعة، انظر الفصل الخامس كله من *Economique*.

3 - Xénophon, *Mémorables*, III, 4.

يسهر،بنفسه شخصيا، على الزراعات، ويتمرن كل يوم على غرس حديقته ؛ والذي كان قد إكتسب بهذا الشكل مهارة فائقة في قيادة الرجال حتى أن لا أحد من جنوده، حينما كان عليه أن يخوض الحرب، قد فر من جيشه أبدا : فبدل أن يتخلوا عنه، كانوا يفضلون الموت على جثته[1]. و بشكل مماثل، تذكر نهاية النص رد هذا العاهل النموذج، كما يمكن أن نجده لدى الرؤساء « ذوي الطبع السامي » الذين تتبعهم جيوشهم دائما دون تخلف أو عجز، وأما لدى سيد البيت الذي تكفي أساليبه الملكية لحث العمال على العمل بمجرد مايرونه ودون أن يكون بحاجة إلى أن يغضب أو يهدد أو يعاقب. وهكذا، فإن الفن المنزلي هو من نفس طبيعة الفن السياسي أو الفن العسكري، على الأقل بالحد الذي يتعلق الأمر فيه، هنا وهناك، بقيادة الاخرين[2].

في هذا الإطار لفن لـ « الإقتصاد »، يطرح إكزنوفون مشكلة العلاقات بين الزوج والزوجة. ذلك أن الزوجة، من حيث أنها سيدة البيت، هي شخصية أساسية في إدارة البيت وحسن تدبيره. « هل هناك أحد تفوض له أمر أهم شؤونك أكثر من زوجتك؟ » يسأل سقراط كريطوبيل(Critobule)؛ ويضيف في مكان آخر : أما بالنسبة لي، فإنني أعتبر أن للمرأة، التي هي شريك جيد في إدارة البيت، نفس أهمية الرجل بالنسبة للمنفعة المشتركة » ؛ وإذن، ففي هذا النظام من الأشياء، فإنه « إذا كان كل شيء يتم بشكل جيد، فإن البيت يتطور ويزدهر ؛ أما إذا لم يتم ذلك على النحو المطلوب، فإن البيت يؤول إلى الإنهيار »[3]. بيد أنه، رغم أهمية الزوجة، فإن لا شيء يهيؤها بدءا لتتمكن من أن تلعب الدور المنوط بها : صغر سنها، التربية الموجزة التي تلقتها (« عندما تزوجتها، كانت فتاة صغيرة جدا لم يترك لها، قدرما أمكن ذلك، أي شيء تراه أو تسمعه »)، وأيضا الغياب الشبه التام للعلاقات مع زوجها الذي لا تتحدث معه إلا نادرا (« هل هناك أناس تتحدث معهم أقل من إمرأتك؟ »[4]. في هذه النقطة بالذات تتعين، بالنسبة للزوج، ضرورة أن يقيم مع

1 - Xénophon, *Économique*, IV, 18-25.
2 - *Ibid.*, XXI, 4-9.
3 - *Ibid.*, III,15.
4 - *Ibid.*, III, 12-13.

زوجته علاقات هي في آن واحد علاقات تكوين وتوجيه. ففي مجتمع كانت تزوج فيه البنات صغيرات السن جدا ـ في غالب الأحيان نحو خمسة عشر عاما ـ لرجال أكبرمنهن سنا على الأقل مرتين، فإن العلاقة الجنسية، التي يستخدم فيها البيت كسند وسياق، كانت تأخذ شكل تربية وإدارة للتصرفات. وهنا تكمن مسؤولية الزوج. فحين لا يسبب سلوك المرأة للزوج إلا الخسارة والأضرار، عوض أن ينفعه، فإلى من تجب نسبة الخطأ؟ إلى الزوج أساسا. «إذا كان خروف ما في حالة سيئة، فإن الراعي عادة هو الذي يتحمل مسؤولية ذلك ؛ وإذا كان حصانا ماحرونا، فإن الفارس عادة هو الذي يؤاخذ على ذلك؛ أما بالنسبة للمرأة، فإذا علمها زوجها كيف تحسن التصرف ومع ذلك تدير شؤونه شكل سيء، فإنه قد يكون من الإنصاف دون شك أن تحمل هي المسؤولية ؛ ولكن إذا كانت له إمرأة تجهل الخير لأنه لم يعلمه لها، أفلا يكون من العدل أن تلقى المسؤولية كاملة على عاتق الزوج؟ »[1].

وهكذا نرى بأن العلاقات بين الأزواج لا تسأل في ذاتها ؛ إذ لا ينظر إليها كعلاقة بسيطة لزوج مكون من رجل وامرأة، يمكن أن يكون له، إضافة إلى ذلك، مهمة أن يهتم ببيت وأسرة. إن إكزنوفون يعالج العلاقة الزوجية طويلا، ولكنه يفعل ذلك بكيفية غير مباشرة، سياقية وتقنية ؛ فهو يعالجها في إطار البيت كجانب من المسؤولية الإدارية للزوج، محاولا أن يحدد كيف يمكن للزوج أن يجعل من إمرأته المساعدة والشريكة التي هو بحاجة إليها في الممارسة العقلانية للإقتصاد.

أما البرهنة على أن هذه التقنية يمكنها أن تعلم، فتطلب من إشوماك (Ischomaque)؛ ومن أجل أن يرخص هذا الأخير لدرسه، فليس عليه، لا أقل ولا أكثر سوى أن يكون «رجلا خيرا» ؛ لقد وجد نفسه سابقا في نفس الحالة التي يوجد فيها اليوم كريطوبيل ؛ فلقد تزوج إمرأة صغيرة جدا ـ كان سنها لا يتعدى الخمسة عشر عاما، ولم تكن التربية التي تلقتها قد علمتها أي شيء آخر غير صناعة معطف وتوزيع الصوف على الغزالات[2]، ولكنه كونها تكوينا جيدا وجعل

1 - Xénophon, *Economique*, III, 11.

2 - *Ibid.*, VII, 5.

منها مساعدة ثمينة جدا إلى حد أن بأمكانه الآن أن يوكل إليها كامل العناية بالبيت، بينما ينصرف هو إلى شؤونه الخاصة، سواء في الحقول أو في الساحة العمومية، أي في هذه الأماكن التي يجب أن يمارس فيها بكيفية متميزة النشاط الذكوري. سيقوم إذن إشوماك أمام كريطوبيل وسقراط، بتقديم عرض مفصل حول «الإقتصاد»، أي فن إدارة البيت ؛ وقبل أن يتقدم بنصائح حول إدار الملكية الزراعية، فإنه سيبدأ بطبيعة الحال بمعالجة موضوع البيت نفسه، الذي يجب أن يكون تدبيره غاية في التنظيم حتى يتسنى له توفير ما يكفي من الوقت للإهتمام بالقطعان والحقول، وحتى لا يضيع الجهد المبذول هناك بخطإٍ فوضى منزلية.

1 - إن مبدأ الزواج هو ذاك الذي يذكر إشوماك بالإستشهاد بالخطاب الذي كان قد ألقاه على زوجته الشابة، بعد مضي فترة قصيرة على زواجهما، حينما أصبحت «متعودة» على زوجها و«مروضة بما فيه الكفاية على التحدث» : «لماذا تزوجتك ولماذا زوجك أبواك إلي؟» ؛ ويجيب إشوماك بنفسه قائلا : «لأننا فكرنا، إنا لحسابي الخاص، ووالديك لحسابك أنت الخاص، في أفضل شريك يمكننا أن نكونه لبعضنا البعض من أجل بيتنا وأولادنا»[1]. واضح إذن أن الرابطة الزوجية تتميز بعدم تناظرها الأصلي ـ الرجل يقرر بنفسه لنفسه، في حين أن الأسرة هي التي تقرر بالنسبة للفتاة ـ وبهدفيتها المزدوجة : البيت والأولاد ؛ على أنه يجب مع ذلك أن نلاحظ بأن مسألة الخلفة لا تهم الآن، وأنه قبل أن تتكون الزوجة في وظيفتها كأم، فإن عليها أن تكون أولا سيدة بيت جيدة[2]. ويبين إشوماك أن هذا الدور هو دور شريك، بمعنى أن مساهمة كل واحد من الزوجين لا ينبغي أن تدخل في الإعتبار[3]، وإنما الطريقة وحدها التي يتحرك بها كل واحد من أجل الهدف المشترك، أي «الحفاظ على ما يملكانه في أحسن حال ممكن والزيادة فيه بقدر الإمكان بوسائل شريفة ومشروعة»[4]. يمكن أن نسجل هذا الإلحاح على ضرورة محو اللامساواة الإبتدائية بين الزوجين، وعلى رابطة التشارك التي يجب أن تقوم

1 - Xénophon, *Economique*, VII, 11.

2 - *Ibid.*, VII, 12.

3 - يلح إشوماك على هذا الإلغاء للإختلافات بين الأزواج التي يمكنها أن تسجل بما يقدمه كل واحد منهما، VII, 13.

4 - *Ibid.*, VII, 15.

بينهما؛ ومع ذلك نرى بأن هذا الإشتراك، koinònia، لا يقام في العلاقة الثنائية بين فردين، ولكن بتوسط هدفية مشتركة هي البيت : المحافظة عليه وديناميـة تطوره.إنطلاقا من هنا، يمكن أن تحلل أشكال هذا «التشارك» وخصوصية الأدوار التي يجب أن يلعبها الزوجان فيه.

2- لتعريف الوظائف الخاصة بكل واحد من الزوجين في البيت الأسري، ينطلق إكزنوفون من فكرة «الملجأ»(Stegos) : فبخلقها للزوج البشري، تكون الآلهة قد فكرت في الخلفة وفي الحفاظ على النوع البشري، في المساعدة التي يحتاجها المرء في شيخوخته، وأخيرا في ضرورة ألا يعيش الإنسان «في الهواء الطلق كالحيوان» : إن البشر «محتاج إلى ملجإ، وهذا شيء طبيعي». ومن أول نظرة، فإن الخلفة تعطي الأسرة بعدها الزمني والملجأ تنظيمها المكاني. ولكن الأمور أعقد من ذلك بعض الشيء. إن «السقف» (البيت) يحدد منطقة خارجية ومنطقة داخلية، تتعلق إحداهما بالرجل، بينما تشكل الثانية المكان المتميز للمرأة؛ ولكنه أيضا هو المكان الذي يجمع فيه ويراكم ويحافظ فيه على مايتم تحصيله وكسبه ؛ فالإيواء هو التوقع للتوزيع في الزمان حسب اللحظات المناسبة. ففي الخارج إذن يوجد الرجل الذي يبذر، ويفلح، ويحرث ويربي الماشية ؛ ثم يعود إلى البيت بما أنتج، كسب أوبادل؛ وفي الداخل، تستقبل المرأة، وتحافظ وتعطي بحسب الحاجات. «إن نشاط الزوج هو الذي يدخل الخيرات عادة إلى البيت ؛ ولكن إدارة الزوجة هي التي تنظم في غالب الأحيان تصريفها»[1]. هكذا تتكامل الأدوار بدقة ويبطل غياب أحدهما الآخر حتما : «على ماذا سأحافظ، تقول المرأة، إذا لم تكن أنت هنا للعناية بالإتيان ببعض المؤمن من الخارج ؟» الشيء الذي يرد عليه الزوج : إذا لم يكن أحد هنا للإعتناء بما أتي به إلى البيت، «فإنني سأكون مثل هؤلاء الناس المضحكين الذي يصبون الماء في جرة بلا قعر»[2]. مكانان إذن، وشكلان من النشاط، وأيضا طريقتان

---

1 - Xénophon, *Economique*, VII, 19-35.

حول أهمية المعطيات المكانية في النظام المنزلي، انظر :

J. P vernant, «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace chez les Grecs», in *Mythe et Pensée chez les Grecs*, I, pp. 124-170.

2 - Xénophon, *Économique*, VII, 39-40.

لتنظيم الزمان : من جهة (زمن الرجل) الإنتاج، وإيقاع الفصول، وإنتظار المحاصيل، واللحظة المناسبة التي يجب إحترامها وتوقعها ؛ ومن جهة أخرى (زمن المرأة) المحافظة والإنفاق، التنظيم والتوزيع حين يكون ضروريا، وبالخصوص الترتيب : وحول تقنيات الترتيب في فضاء البيت، يذكر إشوماك طويلا بكل النصائح التي قدمها لزوجته لكي تتمكن من العثور بسهولة على ما إحتفظت به، جاعلة من بيتها على هذا النحو مكانا للنظام والذاكرة والتذكر.

ومن أجل أن يتمكن الزوجان معا من ممارسة هذه الوظائف المتمايزة، فإن الآلهة قد حبتهما بخصال خاصة. سمات مادية جسدية : فللرجال الذين عليهم، في الهواء الطلق، أن « يحرثوا، ويزرعوا، ويغرسوا، ويرعوا الماشية »، منحت القدرة على تحمل البرودة، والحرارة، والمشي ؛ أما النساء اللائى يشتغلن في مأمن من كل هذا (في البيت)، فإن أجسادهن أقل مقاومة. سمات تخص الطبع : فللنساء خوف طبيعي، ولكن لهذا الخوف مفعولاته الإيجابية : فهو يحملهن على الإنشغال بالمؤمن، والخشية من فقدانها، والتهيب من إنفاقها ؛ وبالمقابل، فإن الرجل شجاع لأن عليه، في الخارج، أن يدافع عن نفسه ضد كل ما يمكن أن يلحق به أي ضرر. وعموما، فإن « الآلهة قد كيفت، في الأصل، طبيعة المرأة مع أشغال وإهتمامات الداخل، وطبيعة الرجل مع أشغال الخارج »[1]. غير أنها سلحتهما كذلك بخصال مشتركة : لأن الرجل والمرأة، كل واحد في الدور الذي يلعبه، عليهما أن « يعطيا ويستقبلا »، ولأنهما في نشاطهما كمسؤولين عن البيت، عليهما في نفس الآن أن يجمعا ويوزعا؛ وقد تلقيا كذلك الذاكرة والانتباه (mnèmè et epimeleia)[2].

وإذن، فإن لكل واحد من الزوجين طبيعة، وشكلا من النشاط، ومكانا يتعرف بالعلاقة مع ضرورات البيت. وأن يلتزما بكل هذه الأشياء، فهذ ما يبرره « الناموس » nomos : إستعمال منتظم يتوافق تماما مع مقاصد الطبيعة، التي تحدد لكل واحد دوره ومكانه، والتي تعرف ما هو ملائم وجميل لكل واحد منهما أن يفعله أولا يفعله. ويقرر هذا« الناموس » بأنها جميلة (Kala) » الأشغال التي من أجلها منحت

1 - Xénophon, *Economique*, VII, 22.
2 - *Ibid.*, VII, 26.

الآلهة لكل واحد منهما أكثر القدرات طبيعية » : وهكذا، فمن الأفضل(Kallion) بالنسبة للمرأة « أن تبقى في البيت على أن تقضي وقتها في الخارج »، وليس من الأفضل بالنسبة للرجل « أن يبقى في البيت على أن يهتم بالأعمال في الخارج ». أما تغيير هذا التوزيع، والإنتقال من نشاط إلى آخر، فهذا معناه الإعتداء على « الناموس » ؛ أي القيام في آن واحد ضد الطبيعة والتخلي عن المكان الذي تخصصه لكل واحد من الزوجين : « إذا عمل أحد ضدا على الطبيعة التي منحته الآلهة إياها، متخليا هكذا عن موقعه (ataktòn)، فإنه لن يفلت من نظر الآلهة وسيعاقب لأنه أهمل الأعمال التي تتعلق به للإنشغال بأعمال زوجته »[1]. إن التعارض « الطبيعي » بين الرجل والمرأة، وخصوصية كفاءاتهما، لا ينفصلان مطلقا عن نظام البيت ؛ فهما وجدا من أجل هذا النظام، هذا النظام الذي يفرضهما، بدوره، كالتزامات.

3 - إن هذا النص، المفصل جدا عندما يجب توزيع المهام في البيت، حذر للغاية بخصوص مسألة العلاقات الجنسية - سواء تعلق الأمر بموضعها في العلاقات بين الزوجين أو بالتحريمات التي يمكنها أن تنتج عن حالة الزواج. ليس لأن أهمية الحصول على خلفة هي فيه مهملة ؛ بل إن اشوماك يذكر بها في مرات عديدة خلال تدخله : فهو يشير إلى أن الخلفة هي أحد أكبر أهداف الزواج[2] ؛ ويشدد أيضا على أن الطبيعة قد حبت المرأة بحنان خاص للعناية بالأطفال[3] ؛ ويبرز كذلك كم هو ثمين، عندما نشيخ، أن نجد في أطفالنا السند الذي نحتاج إليه[4]. ولكن لا شيء في النص،لا عن الإنجاب نفسه، ولا عن الإحتياطات التي يجب إتخاذها للحصول على أجمل ذرية ممكنة : فالوقت لم يحن بعد لتناول هذا النوع من المسائل مع العروس الشابة.

ومع ذلك، فإن هناك مقاطع عديدة من النص تحيل على التصرف الجنسي، والإعتدال الضروري والتعلق الجسدي بين الزوجين. ينبغي أولا أن نتذكر البداية الأولى للحوار، حينما يهتم المتخاطبان بإجراء مناقشة حول الإقتصاد كمعرفة

---

1 - Xénophon, Economique, VII, 31.

2 - ويدقق في أن الآلهة قد ربطت بين الرجل والمرأة بهدف إنجاب الأطفال، والقانون بهدف البيت، VII, 30

3 - *Ibid.*, VII, 23.

4 - *Ibid.*, VII, 12.

تسمح بإدارة البيت. فسقراط يذكر أولئك الذين قد تكون لهم فيه مواهب وموارد، ولكنهم يرفضون إستخدامها لأنهم يخضعون في دواخلهم لأسياد أو سيدات غير مرئية : الكسل، رخاوة النفس، اللامبالاة، ولكن أيضا ـ وهؤلاء هم أسياد أكثر شراسة وعنادا من الآخرين ـ الشراهة، والإدمان على الخمر، والشبق، والطموحات المجنونة والمكلفة. فؤلئك الذين يخضعون لمثل هذا الإستبداد الشهوي إنما يعرضون أجسادهم ونفوسهم وبيوتهم للإنهيار[1]. غير أن كريطوبيل يعتز بأنه كان قد سبق له أن قهر هؤلاء الأعداء : فتكوينه الأخلاقي قد جهزه بتحكم كاف في ذاته : «عندما أتفحص نفسي، يبدو لي أنني سيد هذه الأهواء بما فيه الكفاية، بحيث أنك إذا كنت تريد أن تنصحني عما يمكنني أن أفعله لتطوير بيتي، فإنني لا أعتقد بأنني سأمنع من ذلك من لدن ما تسميه بالأسياد»[2]. ها هو إذن ما يؤهل كريطوبيل لأن يريد الآن لعب دور سيد البيت وأن يتعلم مهامه الصعبة. إنه ينبغي أن نفهم بأن الزواج، ووظائف رب الأسرة، وإدارة البيت، تفترض كلها أن يصيرالمرء قادرا على قيادة نفسه.

وبعد ذلك، في مكان لاحق من النص، وفي التعداد الذي يقترحه لمختلف الصفات التي منحتها الطبيعة لكل واحد من الجنسين لكي يتمكن، على طريقته الخاصة، من أن يلعب دوره المنزلي على أكمل وجه، يذكر إشوماك التحكم في الذات، فيجعل منه، لاسمة تنتمي بشكل متميز ألى الرجل أو إلى المرأة، وإنما فضيلة مشتركة بينهما ـ بنفس طريقة الذاكرة أو الإنتباه ـ؛ يمكن لإختلافات فردية أن تعدل من توزيع هذه الميزة ؛ إلا أن ما يبين قيمتها العليا في الحياةالأسرية، هو أنها تأتي لتتويج أحسن الزوجين : سواء أكان الزوج أو الزوجة، فالأحسن هو الأفضل قسمة فيما يخص هذه الفضيلة[3].

بيد أننا نرى، في حالة إشوماك، كيف أن إعتداله يتجلى لذاته ويقود إعتدال زوجته. وبالفعل، هناك حلقة في الحوار تحيل بوضوح كاف على بعض جوانب الحياة الجنسية للزوجين : وهي الحلقة التي تتعلق بمستحضرات التجميل

1 - Xénophon, *Economique*, 22-23.

2 - *Ibid.*, II,1.

3 - *Ibid.*, VII, 27.

ومساحيقه[1]. وهي موضوعة مهمة في الأخلاق القديمة، لأن التزيين يطرح مشكلة العلاقات بين الحقيقة والمتع؛ وبإدخاله في هذه العلاقات لألاعيب الإصطناع، فإنه يشوش على المبادئ وعلى إنتظامها الطبيعي. إن مسألة التناق عند زوجة إشوماك لا تمس إخلاصها (المصادر عليه على طول النص)؛ وهي لا تتعلق كذلك بطبعها التبذيري: بل يتعلق الأمر فيها بمعرفة كيف يمكن للمرأة أن تقدم نفسها وأن يتعرف عليها زوجها كموضوع للمتعة وكشريك جنسي في العلاقة الزوجية. إن هذه المسألة بالذات هي التي يعالجها إشوماك، في شكل درس، حينما تقدمت إليه زوجته ذات يوم لتعجبه (من أجل أن تظهر أن لها «سحنة أصفى»، مما هي عليه في الواقع، وخدان «أكثر توردا»، وقامة «فارعة أكثر»)، وهي جاثمة على نعلين عاليين ومخضبة كلها بمستحضر الأسبيداج والشجنار. وعلى هذا السلوك الذي يشجبه، سيجيب إشوماك بدرس مزدوج.

الأول سلبي، ويتعلق بنقد التطرية على أنها خدعة. إن هذه الخدعة التي يمكنها أن تغتر الأجانب، ليس بوسعها أن توهم رجلا تعيش معه زوجته باستمرار، والذي هو في وضع يسمح له برؤيتها عند القيام من النوم وهي عرقانة حزينة أو عند الخروج من الحمام. ولكن إشوماك ينتقد هذه الخدعة بالخصوص لأنها تخرق مبدءا أساسيا من مبادئ الزواج. على أن إكزنوفون لا يذكر مباشرة القول المأثور الذي طويلا وغالبا ما سنلتقي به فيما بعد، والذي يكون الزواج بحسبه حياة مشتركة في الأموال والحياة والجسد؛ ولكن من الواضح أنه يشغل، على طول النص، موضوعة هذا التشارك المثلث: إشتراك في الأموال الذي يذكر بخصوصه بأن على كل واحد من الزوجين أن ينسى النصيب الذي ساهم به فيه؛ إشتراك في الحياة الذي يحدد لنفسه كأحد أهدافه ازدهار الرصيد المادي المشترك؛ إشتراك الجسد أخيرا الذي يشدد عليه بكامل الوضوح. غير أن الإشتراك في الأموال يلغي الخداع؛ ولعل الزوج سيتصرف تصرفا سيئا مع زوجته إذا أوهمها بثروات لا يملكها؛ وبنفس الطريقة، فإنه لا ينبغي عليهما أن يحاولا خداع بعضهما البعض فيما يرجع إلى جسديهما؛ فهو لن يضع، من جهته، زنجفرا على وجهه؛ وهي، بنفس الشكل، يجب ألا

1 - Xénophon, *Economique*, X, 1-8.

تتزين بالأسبيداج. فالتشارك العادل في الأجساد إنما هو بهذا الثمن. وفي العلاقة بين الزوجين، فإن الإنجذاب الذي ينبغي أن يفعل فعله إنما هو ذلك الذي يمارس طبيعيا، كما في كل نوع حيواني، بين الذكر والأنثى: «لقد جعلت الآلهة من الجياد الطف وأجمل شيء في العالم بالنسبة للجياد، والمواشي بالنسبة للمواشي، والخرفان بالنسبة للخرفان؛ كذلك فإن الرجال لا يجدون الطف من جسد الإنسان بلا أي تصنع.»[1]. فالجاذبية الطبيعية هي التي يجب أن تشتغل كمبدإ في العلاقات الجنسية بين الزوجين وفي التشارك الجسدي الذي يشكلانه. على هذا النحو يرفض تحكم إشوماك في نفسه كل الأشياء المصطنعة التي تستخدم للتكثير من الرغبات والمتع.

ولكن السؤال يطرح نفسه: كيف يمكن للمرأة أن تظل موضوع رغبة بالنسبة لزوجها، كيف يمكنها أن تتيقن من أنها لن تعوض يوما بامرأة أخرى، أصغر منها سنا وأكثر جمالا؟ تسأل زوجة إشوماك بصراحة ووضوح. ما العمل إذن، ليس للظهور وحسب، ولكن لكي تكون جميلة، ولكي تحتفظ بجمالها؟[2]. وبكيفية يمكن أن تظهر لنا غريبة، فإن البيت وإدارة البيت مرة أخرى هما اللذان سيشكلان النقطة الحاسمة. وعلى كل حال، فإن الجمال الحقيقي للمرأة إنما تؤمنه كفاية، حسب إشوماك، أشغالها المنزلية إذا ما أنجزتها كما يجب. فعلا، يشرح إشوماك، فإنها بتنفيذها لمهام مسؤولياتها، لن تظل جالسة، مكومة على نفسها كالأمة، أو عاطلة كالمغناج. إنها ستقف، وستحرس، وستراقب، وستنتقل من غرفة إلى أخرى لتتحقق من العمل الذي ينجز؛ فالوضع المستقيم، والمشي، سيمنحان لجسدها هذه الطريقة في الاستقامة وهذا المظهر اللذين يميزان، في نظر اليونان، الخلقة الجميلة للفرد الحر (وسيبين إشوماك في مكان آخر بأن الرجل إنما تكون قوته كجندي وكمواطن حر بمشاركته الفعالة في مسؤوليات رئيس الأشغال)[3]. وبنفس الطريقة، فإنه من الأفضل بالنسبة لربة البيت أن تعجن الدقيق، وتنفض وترتب الثياب أو الأغطية[1]. على هذا النحو إذن يتشكل ويدوم جمال الجسد؛ لأن لوضع التحكم

1 - Xénophon, *Economique*, X, 7.

2 - *Ibid.*, X, 9.

3 - *Ibid.*, X, 10.

في الذات ترجمته الجسدية التي هي الجمال. وعلاوة على ذلك، فإن ثياب الزوجة، التي تكون دائما نظيفة وأنيقة إنما تميزها عن خادماتها. وأخيرا، فإنها تمتاز عن هذه الخادمات دائما بكونها تبحث إراديا على أن تثير الإعجاب بدل أن تكون مرغمة كالأمة على الخضوع وتحمل الإكراه: ويبدو أن إكزنوفون يحيل هنا على المبدأ الذي يذكره في نص آخر[2]، وهو أن المتعة التي تؤخذ قهرا هي أقل لذة بكثير من تلك التي تقدم طواعية: **ولعل هذه المتعة** بالذات هي التي بإمكان الزوجة أن تقدمها لزوجها. **وهكذا، فبأشكال جمال جسدي** لا ينفصل عن وضعها المتميز، وبالإرادة الحرة في أن تثير الإعجاب، فإن ربة البيت ستكون دائما متفوقة على نساء البيت الأخريات.

إن في هذاالنص المخصص للفن «الذكوري» لقيادة البيت ـ المرأة، الخدم، الرصيد المادي ـ لا شيء يشير إلى الإخلاص الجنسي للزوجة وإلى كون أن زوجها يجب أن يكون هو شريكها الجنسي الوحيد : إنه مبدأ ضروري ومفترض المقبولية. أما فيما يتعلق بالموقف المعتدل والحكيم للزوج، فإنه لا يعرف أبدا على أنه الإستئثار الذي قد يمنحه لزوجته على كل أنشطتة الجنسية. لأن ما يشتغل في هذه الممارسة المفكرة لحياة الزواج، وما يظهر أنه أساسيا للنظام الجيد للبيت، وللهدوء الذي يجب أن يسود فيه ولما يمكن للمرأة أن تتمناه، هو أن تتمكن هذه الأخيرة من أن تحافظ، من حيث أنها زوجة شرعية، على المكان الرفيع الذي أعطاه إياها الزواج: فلا ترى نفسها وقد تم تفضيل أخرى عليها، وألاتسقط من وضعها وكرامتها، وألاتستبدل بجانب زوجها من طرف امرأة أخرى، فإن هذا هو ما يهمها قبل كل شيء. لأن ما يهدد الزواج أساسا لا يأتي من المتعة التي قد يحدث للرجل أن يحصل عليها هنا وهناك، ولكن من المنافسات التي يمكنها أن تنشأ بين الزوجة والنساء الأخريات من أجل الموقع الذي يجب إحتلاله في البيت ومن أجل حق التصدر الذي تنبغي ممارسته. فالزوج «الملخص»(Pistos) ليس هو الذي قد يربط حالة الزواج بالتخلي عن كل متعة جنسية يحصل عليها مع امرأة أخرى ؛ وإنما هو

1 - Xénophon, *Economique*, X, 11.

2 - Xénophon, *Hiéron*, I.

الذي يحافظ إلى النهاية على الإمتيازات الممنوحة للمرأة بالزواج. ولعل هذا بالذات هو ما تفهمه الزوجات « المخدوعات » اللائي يظهرن في تراجيديات أوريبيد (Euripide). فميدي (Medée) مثلا تحتج على « خيانة » جازون (Jason)، لأنه إتخذ بعدها زوجة ملكية، وسينجب منها خلفة ستدفع بالأطفال الذين أنجبهم من « ميدي » إلى المهانة والعبودية[1]. وما يجعل Créuse تنذب ما تتخيل أنه « خيانة » إكزوثوس، هو أنه سيكون عليها أن تعيش « بدون أولاد »، وأن « تسكن وحيدة في بيت مهجور »؛ ذلك - على الأقل هذا ما أوحي لها به - أن في « بيتها »، الذي كان هو بيت Erechtée، سيدخل « كسيد بلا اسم، وبلا أم ابن أمة ما »[2].

إن هذا التفوق للزوجة، الذي يجب على الزوج أن يحفظه، إنما يتضمنه عقد الزواج نفسه. غير أنه ليس مكتسبا مرة واحدة ؛ ولا يضمنه أي إلتزام أخلاقي قد يأخذه الزوج على نفسه ؛ فحتى خارج التطليق والطلاق، فإن سقوطا واقعيا يمكنه دائما أن يحدث. بيد أن ما يبينه « إقتصادي » إكزنوفون، وخطاب إشوماك، هو أنه إذا كانت حكمة الزوج–تحكمه في نفسه ومعرفته كرب للأسرة–مستعدة دوما للإعتراف بامتيازات الزوجة، فإن الزوجة، لكي تحافظ عليها، يجب عليها بالمقابل أن تمارس على أكمل وجه دورها في البيت والمهام المرتبطة به. فإشوماك لا يعد زوجته مقدما، لاب « إخلاص جنسي » بالمعنى الذي تفهمه به، ولا حتى أنه لن يكون عليها أن تخشى أي تفضيل آخر ؛ ولكن، كما أنه يضمن لها بأن نشاطها كربة بيت، ومظهرها وهيأتها، ستمنحها سحرا أكبر من سحر الخادمات، فإنه يضمن لها كذلك أنه بإمكانها حتى الشيخوخة أن تحتفظ في البيت بأرفع مكانة. بل إنه يوحي لها بنوع من المبارزة معه هو نفسه في التصرف الجيد والعناية بشؤون البيت؛ وإذا ما توصلت إلى الإنتصار فيها، فإنه لن يكون عليها في شيء أن تخشى من أية منافسة، حتى ولو كانت صغيرة السن. « ولكن، إنما ستذوقين أعذب متعة، يقول إشوماك لزوجته، حينما، بظهورك أحسن مني، ستكونين قد جعلت مني خادمك ؛ وحينما، بعيدا عن أن تخشين أنك بتقدمك في السن ستكونين أقل

1 - Euripide, *Médée*, V, 465 sq.

2 - Id., *Iòn*, V, 836 sq.

إعتبارا في البيت، ستكونين قد تيقنت من أنك وأنت تتقدمين في السن، كلما كنت مقدرة من طرف زوجك كشريكة ومن لدن أولادك كربة بيت مدبرة، كنت مكرمة في بيتك»[1].

وإذن، فـ «الإخلاص»، في أخلاقية حياة الزواج هذه، الذي يوصي به الزوج هو شيء مختلف تماما عن **الإقتصارية** الجنسية التي يفرضها الزواج على المرأة؛ بل إنه يتعلق بحفظ **وضع الزوجة وإمتيازاتها**، ورفعة مكانتها بين النساء الأخريات. وإذا كان يفترض **نوعا من التصرف** المتبادل بين الرجل والمرأة، فبهذا المعنى أن الإخلاص الذكوري قد يجيب أساسا، لا على حسن التصرف الجنسي للمرأة - الذي هو مفترض دوما -، وإنما على الطريقة التي تعرف بها كيف تتصرف في البيت وتدير شؤون البيت. وإذن، هناك تبادل، ولكن هناك أيضا عدم تماثل أساسي، لأن السلوكين، حتى وهما يستدعيان بعضهما البعض، فإنهما لا يقومان معا على نفس المستلزمات ولا يخضعان لنفس المبادئ. إن إعتدال الزوج يتعلق بفن للقيادة، لقيادة الذات، وقيادة زوجة ينبغي مسكها وإحترامها في آن واحد، لأنها، إزاء زوجها، هي سيدة البيت الخاضعة.

1 - Xénophon, *Économique*, VII, 41- 42.

3

ثلاث سياسات للإعتدال

هناك نصوص أخرى، من القرن الرابع وبداية القرن الثالث، تفصل القول هي كذلك في موضوعة أن حالة الزواج تستدعي من جانب الرجل شكلا معينا على الأقل من الإعتدال الجنسي. ثلاثة منها على وجه الخصوص تستحق أن تستوقفنا: المقطع الذي يخصصه أفلاطون في «القوانين» لقواعد وإلتزامات الزواج؛ ونص مفصل لازوكرات حول الطريقة التي يعيش بها نكوكليس حياته كرجل متزوج؛ ومؤلف في «الفن الإقتصادي» منسوب إلى أرسطو، والمتحدر يقينا من مدرسته. إن هذه النصوص تختلف جدا عن بعضها البعض فيما تقصد إليه: فالأول يقدم نسق إنتظام إستبدادي للتصرفات في إطار المدينة المثالية؛ ويبرز الثاني أسلوب الحياة الشخصية لمستبد محترم لنفسه وللآخرين؛ فيما يحاول الثالث أن يعرف بالنسبة لأي كان المبادئ الصالحة لقيادة بيته. ولكن لا أحد منها، على أية حال، يحيل كـ «اقتصادي» إكزنوفون على شكل الحياة الخاصة بما لك عقاري، ولا بالتالي على مهام إدارة ملك يجب أن يتحمل مسؤوليته بالتكامل مع زوجته. وعلى الرغم من الإختلافات التي تفصل فيما بينها، فإن هذه النصوص الثلاثة تبدو أنها تشدد كلها، وبشكل أكثر دقة من إكزنوفون، على مستلزم يقترب مما يمكن أن نسميه بمبدإ «إستئثار جنسي مزدوج»؛ وعلى هذا النحو، تبدو أنها تريد أن تعين، بالنسبة للرجل كما بالنسبة للمرأة، نشاطا جنسيا كاملا في العلاقة الزوجية وحدها: فبنفس طريقة زوجته، يظهر الزوج على أنه ملزم أو على الأقل يحاول ألا يبحث عن المتعة مع نساء أخريات غير زوجته. وبالتالي، فإنه يقتضي تناظرا معينا، ونزوعا إلى تعريف الزواج على أنه الموقع، لا المتميز وحسب، ولكن ربما الإقتصاري للعلاقة

الجنسية المقبولة أخلاقيا. ومع ذلك، فإن القراءة المتأنية لهذه النصوص الثلاثة تبين جيدا بأننا سنكون مخطئين إذا ما أسقطنا فيها إستعاديا مبدأ «إخلاص جنسي متبادل» كذلك الذي سيستخدم كهيكل قانوني - أخلاقي لأشكال لاحقة من الممارسة الزواجية. ذلك فعلا، لأن في هذه النصوص كلها، ليس الواجب أو التوصية المقترحة على الزوج بإعتدال يكون بحيث أنه لن يختار كشريك جنسي إلا زوجته الخاصة، أثرا لإلتزام شخصي قد يعقده تجاهها؛ ولكنه أثر لإنتظام سياسي، هو في حالة القوانين الأفلاطونية المفروضة قهرا، أو التي - عند إزوكرات وعند أرسطو - المزعوم يفرضها الرجل على نفسه بنوع من حد ذاتي مفكر لسلطته الخاصة.

1- وبالفعل، فإن الأمر، في «القوانين»، بالتزوج في السن المناسب (بالنسبة للرجال بين خمسة وعشرين وخمسة وثلاثين سنة)، وإنجاب أطفال في أحسن الشروط الممكنة، وألا تكون - للرجل أو المرأة - أية علاقة مع أي أحد آخر غير الزوج؛ إن كل هذه الأوامر تتخذ، لا شكل أخلاق إرادية، وإنما شكل تنظيم قسري: صحيح أن الإشارة ترد في كثير من المرات إلى صعوبة التشريع في مثل هذا الموضوع[1] وإلى الفائدة التي قد تنتج عن أن تتخذ بعض الإجراءات شكل قانون في الحالة فقط التي تحدث فيها إضطرابات والتي لا تبقى فيها أغلبية الناس قادرة على أن تكون معتدلة[2]. وعلى كل حال، فإن مبادئ هذه الأخلاق إنما تحال دائما ومباشرة على ضرورات الدولة، دون أن تتعلق أبدا بالمتطلبات الداخلية للبيت، والأسرة والحياة الزوجية: لذا يجب إعتبار أن الزواج الجيد هو ذلك الذي ينفع المدينة وإن لفائدة هذه المدينة بالذات ينبغي أن يكون الأطفال «أجمل وأحسن» [3]. فالإرتباطات التي قد تتجنب، إحتراما للنسب الملائمة للدولة، أن يتزوج الآغنياء بالغنيات[4] والمراقبات التي قد تأتي للتأكد من أن الأسر الشابة تتهيأ جديا لمهمتها الإنجابية [5]، والأمر المرفوق بالعقاب بألا تلقح إلا الزوجة الشرعية دون

1 - Platon, *Lois*, VI, 773 c et e.

2 - *Ibid.*, VI, 785 a.

3 - *Ibid.*, VI, 783e, cf. IV, 721 a; VI, 773 b.

4 - *Ibid.*, VI, 773 a-e.

5 - *Ibid.*, VI, 784 a-c.

أن يتم أي اتصال جنسي آخر أثناء كل المرحلة التي يكون فيها السن ملائما للإنجاب [1]؛ إن كل هذا، الذي يرتبط بالبنيات الخاصة بالمدينة المثالية، غريب بما فيه الكفاية عن أسلوب في الإعتدال قائم على البحث الإرادي عن الإعتدال[2].

ومع ذلك، يجب أن نلاحظ بأن أفلاطون لا يمنح إلا ثقة محدودة للقانون عندما يتعلق الأمر بتنظيم السلوك الجنسي. فهو يعتبر أن القانون لا يمكنه أن ينتج آثارا كافية، إذا لم تستعمل وسائل أخرى غير تعليماته وتهديداته من أجل التحكم في الرغبات العنيفة جدا[3]. لذلك ينبغي أن تكون هناك وسائل للإقناع أكثر فعالية، يعدد منها أفلاطون أربعة. الرأي : يحيل أفلاطون هنا على ما يجري بخصوص الفعل الجنسي المحرم ؛ ويتساءل عن كيف يمكن أن يحدث بأن الرجل قد أتى حتى إلى ألا يحس بأية رغبة تجاه أخوته وأخواته، أبنائه وبناته، مهما كان جمالهم رائعا؟ ذلك لأنهم سمعوا، منذ دائما، بأن هذه الأفعال هي « موضوع كراهية بالنسبة للآلهة »، وأن لا أحد بخصوص هذا الموضوع قد أتيحت له فرصة أن يسمع كلاما مخالفا لهذا ؛ وإذن، فإنه يتعين، فيما يرجع إلى كل الأفعال الجنسية المستوجبة للوم، أن يكون « الصوت العمومي المجمع عليه » بنفس الطريقة محاطا بـ « طابع ديني »[4]. المجد : يذكر أفلاطون مثال الرياضيين الذين، في رغبتهم لتحقيق الفوز في الألعاب الرياضية، يخضعون لنظام تعفف صارم، لا يقربون فيه إمرأة ولا ولدا، طول مدة تداريبهم : والحال أن الإنتصار على هؤلاء الأعداء الداخليين الذين هم المتع هو أكثر روعة من ذلك الذي يتحقق على المنافسين[5]. شرف الكائن البشرى : يورد أفلاطون هنا مثالا كثيرا ما سيستخدم فيما بعد، ويتعلق الأمر فيه بهذه الحيوانات التي تعيش على شكل جماعات، والتي يعيش كل واحد منها وسط الآخرين « في العفة حياة خالية من كل إتصال جنسي » ؛ وحينما تبلغ سن الإنجاب، فإنها تنعزل وتكون أزواجا لا تفترق. والحال أنه يجب أن نرى بأن هذه الزوجية

1 - Platon, *Lois*, VI, 784 d-e.

2 - لنسجل هنا بانه عندما يمر حد السن الذي يمكن فيه أن ينجب الأطفال، فإن « أولئك الذين سيعيشون متعففين سيحاطون بالشرف، أما الآخرون فستكون لهم سمعة معاكسة أو بالأحرى سيفقدون شرفهم » (VI, 784 e)

3 - *Ibid.*, VIII, 835 e.

4 - *Ibid.*, VIII, 838 a- 838 e.

5 - *Ibid.*, VIII, 840 a-c.

الحيوانية لا تذكر هنا كمبدأ طبيعي قد يكون كونيا، ولكن بالأحرى كتحد على البشر أن يرفعوه : فكيف أن التذكير بمثل هذه الممارسة لا يحث العقلاء من البشر على أن يظهروا «أكثر عفة من الحيوان»[1]. وأخيرا، العار : فبتقليله من تواتر النشاط الجنسي، فإنه إنما «سيضعف من إستبداده» ؛ ودون أن يكون عليهم منعها، فإنه ينبغي على المواطنين أن «يلفوا مثل هذه الأفعال بالسر»، وأن يشعروا في إرتكابها علانية بـ«العار والفضيحة»، وذلك بالنظر إلى «إلتزام خلقه العرف والقانون غير المكتوب»[2].

وإذن، فإن تشريع أفلاطون يقيم، بشكل واضح، مستلزما متماثلا من جهة الرجل ومن جهة المرأة. فلأن لهما دورا معينا يجب أن يلعباه من أجل غاية مشتركة - دور والدي المواطنين المقبلين -، لذلك فإنهما ملزمان، بدقة وبنفس الطريقة، بنفس القوانين التي تفرض عليهما نفس التقييدات. ولكن ينبغي أن نرى بأن هذا التماثل لا يتضمن بأي شكل من الأشكال أن يكون الزوجان مجبران على «الإخلاص الجنسي» برابطة شخصية قد تكون ملازمة جوهريا للعلاقة الزوجية وقد تشكل إلتزاما متبادلا. فالتماثل ليس قائما على علاقة مباشرة ومتبادلة بينهما، ولكن على عنصر يهيمن عليهما معا : مبادئ وقوانين يخضعان لها معا وبنفس الكيفية. صحيح أنه يجب عليهما أن يخضعا لها بشكل إرادي، وبمفعول إقتناع داخلي ؛ ولكن هذا الإقتناع لا يتعلق بالتعلق الذي ينبغي أن يكون لأحدهما تجاه الاخر؛ بل يتعلق بالإجلال الذي يجب أن يعظم به القانون، أو بالعناية التي يجب أن تكون للإنسان بذاته وسمعته وشرفه. فالعلاقة التي للفرد بنفسه وبالمدينة في شكل الإحترام أو العار، الشرف أو المجد - وليست العلاقة بالآخر - هي التي تفرض هذا الإمتثال.

ويمكن أن نسجل بأن في الصياغة التي يقترحها للقانون المتعلق بـ«إختيارات الحب» يتصور أفلاطون صيغتين ممكنتين. قد يمنع، بحسب إحداهما، على كل فرد أن يمس امرأة قد تكون ذات نشأة متميزة وذات وضعية حرة، ولكن التي قد لا

1 - Platon, *Lois.*, VIII, 840 d-e.

2 - *Ibid.*, VIII, 841, a-b.

تكون زوجته الشرعية، وأن ينجب خارج الزواج، وأن يذهب لينثر عند الذكور، في « شذوذ طبيعي »، « بذرة عتيقة ». أما الصيغة الثانية، فتستعيد بشكل مطلق حظر الغراميات الذكورية ؛ وبخصوص العلاقات الخارج-زوجية، فإنه يقر بالمعاقبة عليها، ولكن في الحالة فقط التي قد لا تبقى فيها مجهولة من« الجميع، رجالا ونساء »[1]. طالما صح أن الإلتزام المزدوج بحد الأنشطة الجنسية بالزواج يتعلق بتوازن المدينة وأخلاقياتها العمومية وبشروط إنجاب جيد، وليس بالواجبات المتبادلة بعلاقة ثنائية بين الأزواج.

2 - أما نص إزوكرات، الذي يتقدم كخطبة لنيكوكليس إلى مواطنيه، فإنه يربط بوضوح الإعتبارات التي يفصل القول فيها حول الإعتدال والزواج بممارسة السلطة السياسية. إن هذا الخطاب هو نظير ذلك الذي وجهه إزوكرات إلى نيكوكليس بوقت قصير بعد تولي هذا الأخير لمهام السلطة : فقد كان الخطيب حينذاك يقدم للشاب نصائح تصرف شخصي وقيادة، بإمكانها أن تساعده على القيام بمهامه كمعين دائم يمكنه أن يغرف منه طوال ما تبقى من حياته. فخطاب نيكوكليس يفترض أن يكون توجيها للملك الذي يفسر لرعاياه السلوك الذي عليهم أن يتبعوه تجاهه. والحال أن كل الجزء الأول من النص مخصص لتبرير هذه السلطة : حسنات النظام الملكي، حقوق الأسرة الحاكمة، الخصال الشخصية للملك؛ وبعدما تقدم هذه التبريرات، عند ذاك يعرف الإمتثال والتعلق اللذين ينبغي على المواطنين أن يبرهنوا عليهما أزاء قائدهم : فباسم فضائله الخاصة يمكن لهذا القائد أن يطلب خضوع رعاياه. وإذن، سيخصص نيكوكليس مقطعا كافي الطول للصفات والخصال التي يعترف بها لنفسه : العدل الذي أظهره في نظام تدبير الأموال، في القضاء الجنائي، وفي الخارج في العلاقات الجيدة التي أقامها أو أعاد إقامتها مع القوى الأخرى (الدول)[2] ؛ ثم الإعتدال الذي ينظر إليه حصرا

---

1 - Platon, *Ibid.*, VIII, 841 c-d.

لنسجل هنا بأن، على الأقل في الصيغة الأولى للقانون، يبدو أن أفلاطون يريد أن يقول بأنه لا تمنع على الرجل المتزوج إلا النساء اللواتي هن « حرات » وذوات « نشأة نبيلة ». وعلى كل حال، فإن هذه هي ترجمة Diès ويؤول Robin هذا النص على أنه يريد أن يقول بأن هذا القانون لا يطبق إلا على الرجال الأحرار وذوي النشأة الجيدة.

2 - Isocrate, *Nicoclès*, 31-35.

على أنه تحكم في المتع الجنسية. ويفسر أشكال وأسباب هذا الإعتدال بالعلاقة المباشرة مع السيادة التي يمارسها في بلده.

أما الدافع الذي يورده في آخر المقام، فيتعلق بخلفته وضرورة سلالة جيدة خالية من الأطفال غير الشرعيين، خلفة يمكنها أن تطالب بإشعاع ميلاد نبيل واستمرارية سلالة ترجع حتى إلى الآلهة: «لم تكن لي أنا نفسي كأغلب الملوك عواطف حول الأطفال الذين يجب إنجابهم؛ فلم أكن أعتبر أن بعضهم ينبغي أن يولد من أصل غامض وبعضهم الآخر من أصل نبيل، ولا أنه علي أن أخلف بعدي أطفالا، بعضهم غير شرعي، والآخرين شرعيين؛ فكلهم في رأيي كان ينبغي أن تكون لهم نفس الطبيعة وأن يتمكنوا من الرجوع بأصلهم، سواء من جهة أبيهم أو من جهة أمهم، من بين الفانين إلىEragorces أبي، ومن بين أنصاف ـ الآلهة إلى ابن Eaque، ومن بين الآلهة إلىZeus، وأن لا أحد من أخلافي ينبغي أن يحرم من نبالة مثل هذا الأصل»[1].

هناك سبب آخر بالنسبة لنيكوكليس في أن يكون عادلا، ويتعلق بالإستمرارية والتجانس بين قيادة الدولة وقيادة البيت. وتعرف هذه الإستمرارية عنده بطريقتين: أولا، بمبدأ أنه يجب إحترام كل التشاركات التي تمت إقامتها مع الآخر؛ فنيكوكليس لا يريد أن يفعل مثل هؤلاء الرجال الذين يحترمون كل إلتزاماتهم الأخرى، ولكنهم يخطئون في حق زوجاتهم اللواتي أقاموا معهن، رغم ذلك، إرتباطا يمتد على مدى الحياة: فبما أننا نعتبر بأنه لا يجوز أن نعاني من الأحزان بسبب الزوجة، فإنه ينبغي كذلك ألا نحزنها بالمتع التي نبحث عنها مع غيرها؛ لأن الملك الذي ينوي أن يكون عادلا يجب أولا أن يكون عادلا مع زوجته[2]. غير أن هناك إستمرارية وشبه تشاكل بين النظام الجيد الذي ينبغي أن يسود في بيت الملك وبين النظام الذي ينبغي أن يحكم حكمه العمومي: «إن الملوك الجيدين يجب

1 - Isocrate, *Nicoclès.*, 42.

2 - *Ibid.*, 40.

أن يجهدوا في نشر روح الوئام، لا في الدول التي يقودونها وحسب، ولكن أيضا في بيوتهم الخاصة وفي الأملاك التي يقيمون فيها ؛ لأن كل هذا العمل إنما يتطلب تحكما في الذات وعدلا »[1].

إن الرابطة بين الإعتدال والسلطة، التي يحيل عليها نيكوكليس على طول النص، تفكر بالخصوص كعلاقة أساسية بين السيطرة على الآخرين والسيطرة على الذات، حسب المبدأ العام الذي صيغ سلفا في الخطاب الأول، الخطاب الموجه لنيكوكليس : « مارس سلطتك على نفسك(arché sautou) بقدر ما تمارسها على الآخرين، وإعتبر أن السلوك الأليق بالملك هو ألا يكون عبدا لأية متعة وأن يحكم رغباته أكثر بكثير مما يحكم مواطنيه »[2] إن هذا التحكم في الذات، بما هو شرط أخلاقي لقيادة الآخرين، هو الذي يبدأ نيكوكليس بتقديم الدليل على أنه يملكه : فبخلاف ما يفعل كثير من الطغاة، فإنه لم يستغل سلطته أبدا للإستيلاء بالقوة على نساء أو أطفال الآخرين ؛ فقد تذكر كم أن الرجال متشبثون بزوجاتهم وخلفتهم، وكم مرة كان للأزمات السياسية والثورات أصلها بالذات في تعسفات من هذا النوع[3]. ولذلك، فقد شدد العناية على تجنب مثل هذه المؤاخذات : فمنذ اليوم الذي جلس فيه على كرسي السلطة العليا، لوحظ عليه بأنه لم يمارس أية علاقة جسدية « مع شخص آخرغير زوجته »[4]. ومع ذلك، فلينكوكليس أسبابا أكثر إيجابية في أن يكون معتدلا. أولا، إنه يريد أن يقدم لمواطنيه مثالا ؛ ومن دون شك، فإنه لا ينبغي أن يفهم من ذلك أنه يطلب من سكان بلده أن يمارسوا إخلاصا جنسيا مشابها لإخلاصه ؛ وهو لا ينوي إحتمالا أن يجعل منه قاعدة عامة ؛ لذلك فصرامة أخلاقه يجب أن تفهم كحث عام على الفضيلة ونموذج ضد الفتور الذي يضر دائما بالدولة[5]. على أن مبدأ التماثل الشامل هذا بين أخلاق الأمير وأخلاق

---

1 - Isocrate, *Nicoclés*, 41.

2 - *Ibid.*, 29.

3 - *Ibid.*, 36.

حول هذا الموضوع المتواتر، انظر ارسطو في « السياسة »، V, 1311 a-b. ويمكن أن نلاحظ بأن ازوكرات يسجل مع ذلك رأفة الشعب بالقواد الذين يجدون متعهم في أي مكان، ولكنهم يحكمون بالعدل (*Ibid.*, 37).

4 - *Ibid.*, 36.

5 - *Ibid.*, 37.

الشعب كان قد ورد في الخطاب إلى نيكوكليس : «قدم إعتدالك الخاص بك كمثال للآخرين، وتذكر بأن أخلاق (Ethos) شعب إنما تشبه أخلاق من يحكمه. وستحصل على شهادة بقيمة سلطتك الملكية حينما ستلاحظ بأن رعاياك قد اكتسبوا رخاء أكبر وأخلاقا أكثر تحضرا بفضل نشاطك»[1]. ورغم ذلك، فإن نيكوكليس لا يريد أن يكتفي بجعل الجمهور مشابها له ؛ بل إنه يريد في نفس الوقت ودون تناقض أن يتميز عن الآخرين، عن النخبة وعن هؤلاء الذين هم أكثر فضيلة. الشيء الذي هو في آن واحد الصيغة الأخلاقية للمثال (أن يكون الإنسان نموذجا للجميع مع كونه أحسن من الذي هو أحسن)، ولكن أيضا الصيغة السياسية للتنافس من أجل السلطة الشخصية في نظام أرسقراطي ومبدأ الأساس الثابت للإستبداد الحكيم والمعتدل (أن يكون المرء في نظر الشعب موهوبا بفضيلة أكثر من أكثر الفضلاء) ؛ «لقد لاحظت أن أغلب الناس هم أسياد مجموع أفعالهم، ولكن أحسنهم تهزمهم الرغبات التي يوقضها فيهم الغلمان والنساء. وإذن، فقد أردت أن أظهر قادرا على الحزم، وهنا كنت مدعوا لأن أنتصر لا على الجمهور وحسب، ولكن أيضا على أولئك الذين يستخلصون الكبرياء من فضيلتهم»[3].

ولكن ينبغي أن نفهم جيدا بأن هذه الفضيلة التي تشتغل كمثال وتسجل تفوقا معينا، لا تدين بقيمتها السياسية للحدث البسيط أنها سلوك مشرف في نظر الجميع. والواقع أنها تظهر للمحكومين شكل العلاقة التي يقيمها الأمير مع نفسه : وهذا عنصر سياسي مهم لأن هذه العلاقة بالذات هي التي تعدل وتنظم الإستعمال الذي يقيمه الأمير للسلطة التي يمارسها على الآخرين؛ وإذن، فإن هذه العلاقة مهمة في حد ذاتها، في السطوع المرئي الذي تظهر به، وبالهيكل العقلاني الذي يضمنها. لذلك يذكر نيكوكليس بأن إعتداله قد مر في نظر الجميع من إمتحان عسير؛ فهناك بالفعل ظروف ومراحل من العمر بصعب فيها بيان أنه يمكننا أن نكون عادلين وأن نتخلى عن المال أو المتعة ؛ ولكن حينما نتلقى السلطة في عز

1 - *Nicoclès*, 31.
2 - *Ibid.*, 39.
3 - *Ibid.*, 45.

الشباب، فإن البرهنة حينئذ على الإعتدال إنما تشكل نوعا من إمتحان تأهيلي[3]. وعلاوة على ذلك، فهو يشدد على أن فضيلته ليست فقط مسألة طبيعية، ولكنها مسألة إستدلال (Logismos) : وإذن، فليس مصادفة ولا حسب مشيئة الظروف سيتصرف جيدا [1]، وإنما بطريقة إرادية وثابتة.

وهكذا، فإن إعتدال الأمير، الإعتدال الذي إختبر في أكثر الأوضاع خطورة، والذي يؤمنه دوام العقل، يستخدم لتأسيس نوع من ميثاق بين الحاكم والمحكومين. فهؤلاء يمكنهم أن يخضعوا له، هو الذي يتحكم في ذاته. إنه يمكن أن نطلب من الرعايا أن يخضعوا، إذا كان ذلك تحت ضمانة فضيلة الأمير ؛ فهو يستطيع بالفعل أن يلطف السلطة التي يمارسها على الآخرين بالتحكم والضبط الذي يقيمه لنفسه. على هذا النحو بالذات ينتهي المقطع الذي يستخلص منه نيكوكليس، بعدما أنهى الكلام عن نفسه، حجة لحث رعاياه على الخضوع له: «لقد أسهبت كثيرا في هذا الكلام المفصل عن نفسي(...). ولكن لكي لا أترك لكم أي عذر بألا تنفذوا عن طيب خاطر وبحماس النصائح والتعليمات التي سأعطيها لكم»[2]. إن علاقة الأمير بنفسه والكيفية التي يتشكل بها كذات أخلاقية تشكلان جزءا مهما من الصرح السياسي ؛ وصرامته إنما تنتمي إلى هذا الصرح وتسهم في صلابته. على أنه ينبغي على الأمير أيضا أن يمارس التزهد وأن يتمرن هو نفسه : «والحاصل أن ليس هناك رياضيا تكون تقويته لجسده واجبا أكبر من الواجب الذي على الملك في أن يقوي نفسه ؛ لأن الجوائز التي تهديها الألعاب لاقيمة لها بالمقارنة مع تلك التي تكافحون أنتم الأمراء من أجلها كل يوم»[3].

3 - أما فيما يرجع لـ «الإقتصادي» المنسوب إلى أرسطو، فنحن نعرف مشاكل التأريخ الذي يطرحه. فالنص الذي يشكل الكتابين الأول(I) والثاني(II) يعتبر، بصفة عامة، نصا ينتمي إلى «المرحلة الكلاسيكية» - سواء نشر إستنادا إلى ما يكون قد سجله تلميذ مباشر لأرسطو، أو كان عملا لإحدى أولى أجيال المشائين. وعلى كل حال، فإنه يمكننا أن نترك جانبا الآن الجزء الثالث، أو على الأقل النص اللاتيني

---

1 - *Nicocles,* 47.

2 - *Ibid.*, 47.

3 - *A Nicoclès,* 11 إن موضوع الفضلية الخاصة بالأمير كمشكلة سياسية يستحق لوحده دراسة كاملة.

الذي هو ظاهريا نص متأخر جدا، والذي إعتبر طويلا - « نسخة » أو « تعديلا » للكتاب الثالث « المفقود » من هذا « الإقتصادي » . يتقدم الكتاب الأول، الذي هو أكثر إيجازا وأقل ثراء بكثير من نص إكزنوفون، كتفكير في فن الإقتصاد؛ ويهدف هذا التفكير إلى أن يعرف في نظام البيت سلوكات « الإكتساب » و« التقويم »[1] . على أن النص يقدم ذاته كذلك كفن للقيادة، قيادة الأشياء أقل من قيادة البشر ؛ وهذا حسب مبدأ يصوغه أرسطو في مكان آخر من نصوصه، وهو أن، في « الإقتصادي »، ينصرف الإهتمام إلى الأشخاص أكثر مما ينصرف إلى إمتلاك الأشياء[2] . والواقع أن كتاب « الإقتصادي » يخصص الجزء الأساسي من الإشارات التي يتضمنها (دون أن يخصص، كإكسنوفون، مكانا واسعا لتقنيات الفلاحة) لمهام الإدارة والحراسة، والمراقبة . فهو كتاب تعليمي موجه للسيد الذي يجب عليه، في المقام الأول، أن « ينشغل » بزوجته[3] .

يشغل هذا النص تقريبا نفس القيم ككتاب إكسنوفون : مدح الفلاحة التي تستطيع، بخلاف مهن الصناعة التقليدية، أن تكون أفرادا « رجوليين » ؛ التأكيد على طابعها الأول والمؤسس حسب الطبيعة وعلى قيمتها المشكلة بالنسبة للمدينة[4] . ولكن كثيرامن العناصر فيه تحمل أيضا الطابع الأرسطي : وبالخصوص الإلحاح المزدوج على التجذر الطبيعي للعلاقة الزوجية ونوعية شكلها في المجتمع البشري .

يقدم المؤلف شراكة الرجل والمرأة على أنها شيء يوجد « بالطبيعة »، وهو شيء نجد له مثالا عند الحيوانات : « إن شراكتهما تستجيب لضرورة مطلقة »[5] . وهذه أطروحة ثابتة عند أرسطو، سواء في « السياسة » التي ترتبط فيها هذه الضرورة مباشرة بالإنجاب[6]، أو في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » التي تقدم الرجل على أنه

1 - Pseudo-Aristote, *Economique*, I, 1, 1, 1343 a.
2 - Aristote, *Politique*, I, 13, 125 q-b.
3 - Pseudo-Aristote, *Economique*, I, 3, 1, 1343 b.
4 - *Ibid.*, 1, 2, 1-3, 1343 b.
5 - *Ibid.*, I, 3, 1, 1343 b.
6 - Aristote, *Politique*, I, 2, 1252 a.
7 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 12, 7, 1162 a.

كائن « سينديا ستيكي » (Syndyastique) محكوم عليه بالعيش مع الآخرين[7]. ولكن عن هذه الشراكة، يذكر صاحب « الإقتصادي » أن لها سمات خاصة لانجدها في الأنواع الحيوانية : ليس لأن الحيوانات لا تعرف أشكالا من الشراكة تمضي إلى ما وراء الترابط الإنجابي البسيط[1] ؛ ولكن لأن عند الآدميين، لا تتعلق هدفية الرابطة التي تربط الرجل بالمرأة ببساطة ـ حسب تمييز مهم عند أرسطو ـ بـ « الكينونة »، وإنما بـ « الهناء والرفاهية ». وعلى كل حال، فإن وجود الأزواج، عند الآدميين، يتيح على طول الحياة المساعدة والعون المتبادلين ؛ أما الذرية، فإنها لا تؤمن ببساطة بقاء النوع، بل إنها تخدم « المصلحة الخاصة للوالدين »، لأن « العناية التي منحاها، وهما في عزقوتهما، لكائنات ضعيفة، يتلقيانها بالمقابل في وهن شيخوختهما، من كائنات صارت قوية »[2]. لذلك، فمن أجل هذه الغاية بحياة أفضل هيأت الطبيعة كما فعلت الرجل والمرأة ؛ وبغاية الحياة المشتركة »نظمت الجنسين». الأول قوي، والثاني يهيمن عليه الخوف ؛ أحدهما يجد عافيته في الحركة، والآخر يميل إلى الحياة المستقرة ؛ أحدهما يأتي بالخيرات إلى البيت، والآخر يسهر على ما يوجد فيه ؛ أحدهما يغذي الأطفال، والاخر يربيهم. فالطبيعة قد برمجت، بمعنى ما، إقتصاد البيت والأسرة والأدوار التي على كل واحد من الزوجين أن يلعبها فيه. وهكذا، يلتقي المؤلف هنا، إنطلاقا من مبادئ أرسطية، بخطاطة وصف تقليدي كان إكزنوفون سلفا قد قدم عنه مثالا معينا.

وعقب هذا التحليل للتكاملات الطبيعية مباشرة، يتناول مؤلف« الإقتصادي » مسألة السلوك الجنسي. وذلك في مقطع وجيز يستحق أن يورد بكامله : « إن الواجب الأول هو تجنب إرتكاب المظالم : لأن بهذا الشكل لن يكون علينا أن نتحملها نحن أنفسنا. فإلى هذا بالذات تقود الأخلاق المشتركة : إنه لا ينبغي أن يكون على المرأة أن تخضع للظلم، لأنها في البيت، كما يقول الفيثاغورون، كنائبة وشخص تم إختطافه من أسرته. والحال أنه سيكون من الظلم من جانب الزوج أن يقيم معاشرات غير مشروعة (thuraze sunousiai) »[3]. وإذن، فليس هناك ما يدهش في ألا يقال أي شيء عن

1 - Pseudo-Aristote, *Économique*, I, 3, 1, 1343 b.

2 - *Ibid.*, I, 3, 3, 1343 b.

3 - *Ibid.*, 1, 4, 1, 1344 q.

سلوك المرأة، لأن قواعده معروفة، ولأن على أية حال لا تتعلق المسألة هنا إلا بالكتاب التعليمي للسيد : فطريقته هو في التصرف هي التي تشكل موضوع التساؤل. ويمكن أن نسجل أيضا بأن لا شيء يقال كذلك - أكثره مما قاله إكزنوفون - حول ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الجنسي للزوج إزاء زوجته، حول القيام بالواجب الزوجي أو حول قواعد الإحتشام. ولكن الأساسي والمهم يوجد في مكان آخر.

يمكن أن نسجل أولا بأن النص يعين بشكل واضح جدا مسألة العلاقات الجنسية داخل الإطار العام لعلاقات العدل بين الزوج والزوجة. ولكن ما هي هذه العلاقات ؟ وما هي الأشكال التي ينبغي أن تتخذها ؟ إنه على الرغم مما يعلنه النص في بدايته حول ضرورة التحديد الدقيق لنوع « العلاقة » التي يجب أن تربط الرجل بالمرأة، فإن لا شيء يقال في « الإقتصادي » عن شكلها العام وعن مبدئها. وفي نصوص أخرى، وبالأخص في "أخلاق نيقوماخوس" وفي « السياسة »، يجيب أرسطو، بالمقابل، عن هذا السؤال حينما يحلل الطبيعة السياسية للرابطة الزوجية - أي نوع السلطة التي تمارس فيها. إن العلاقة بين الرجل والمرأة هي، في نظره بداهة، علاقة لامتساوية لأنه من طبيعة دور الرجل أن يحكم المرأة (أما الوضعية المعكوسة التي يمكنها أن ترجع لعدة أسباب، فهي « ضد - الطبيعة »)[1]. ومع ذلك، فإن هذه اللامساواة يجب أن تتميز بعناية عن ثلاثة أشكال من لا مساواة أخرى : اللامساواة التي تفصل السيد عن العبد (لأن المرأة هي كائن حر)؛ واللامساواة التي تفصل الأب عن أبنائه (والتي تولد سلطة من نوع ملكي) ؛ وأخيرا اللامساواة التي تفصل، في المدينة، المواطنين الذين يحكمون عن المحكومين. وبالفعل، فإذا كانت سلطة الزوج على الزوجة أضعف وأقل شمولية مما هي عليه في العلاقتين الأولتين، فإن ليس لها ببساطة الطابع المؤقت الذي نجده في العلاقة « السياسية »، بالمعني الضيق للكلمة، أي في العلاقة بين مواطنين أحرارا في دولة ما؛ ذلك أن في دستور حر، يكون المواطنون بالتناوب حكاما ومحكومين، في حين أن الرجل في البيت هو الذي يجب أن يحافظ على الدوام بتفوقه[2]. لامساواة كائنات حرة، ولكنها لا مساواة نهائية ومؤسسة على إختلاف في الطبيعة. وبهذا

1 - Aristote, *Politique*, I, 12, 1259b. يذكر، 5, 10, 1161 aVIII, *Éthique à Nicomaque* وفي ارسطو سلطة النساء épiclerès.

2 - *Ibid.*, I, 12, 1259b.

المعني بالذات، سيكون شكل العلاقة السياسية بين الزوج والزوجة هو الأرستقراطية: أي حكومة يكون فيها الأحسن دائما هو الذي يحكم، ولكن التي يتلقى فيها كل واحد نصيبه من السلطة، ودوره، ووظائفه بالتناسب مع جدارته وقيمته. وكما تقول "أخلاق نيقوماخوس"، فـ« إن سلطة الرجل على المرأة يظهر أن لها طابعا أرستقراطيا ؛ فبالتناسب مع الجدارة يمارس الزوج السلطة وفي الميادين التي يحسن أن يحكم فيها الرجل » ؛ الأمر الذي يفضي، كما في كل حكومة أرستقراطية، إلى أنه يفوض لإمرأته الجزء من السلطة التي هي كفأة لها (لأنه بحرصه على أن يفعل كل شيء بنفسه، فإن الزوج قد يحول سلطته إلى حكم الأقلية، أي إلى « أوليغارشية »)[1]. على هذا النحو إذن، تطرح العلاقة بالمرأة كمسألة عدل، ترتبط مباشرة بالطبيعة « السياسية » للرابطة الزوجية. فبين أب وإبن، تقول « الأخلاق الكبيرة »(Grande morale)، لا يمكن للعلاقة أن تكون عادلة، على الأقل طالما لم يحقق الإبن بعد إستقلاله، لأنه ليس سوى « جزءا من أبيه » ؛ وبالمثل، فإن المسألة لا يمكن أن تكون كذلك مسألة عدل بين السيد وخدمه إلا إذا فهمت كعدل « داخل البيت ». غير أن الأمر بخلاف ذلك مع المرأة : فهي ، من دون شك، في مرتبة أدنى بالنسبة للرجل وستظل كذلك دائما، والعدل الذي ينبغي أن يحكم العلاقات بين الزوجين لا يمكن أن يكون هو نفس العدل الذي يسود بين المواطنين؛ ورغم ذلك وبسبب التشابه بينهما، فإن الرجل والمرأة يجب أن يرتبطا بعلاقة « تقترب كثيرا من العدل السياسي »[2].

غير أن في المقطع من « الإقتصادي » الذي يتعلق الأمر فيه بالسلوك الجنسي الذي يجب أن يكون للزوج، يبدو أن المؤلف يحيل على عدل آخر مختلف تماما. فبذكره لقول فيتاغوري، يبرز المؤلف بأن المرأة هي « في البيت كنائبة وكشخص تم اختطافه من أسرته ». ومع ذلك، وبالنظر في هذه المسألة عن قرب، يبدو جيدا أن هذه الإحالة عل« النائبة – وبصفة جد عامة على كون أن المرأة قد ولدت في أسرة أخرى وأنها، في بيت زوجها، ليست « في بيتها » – لا تستهدف تعريف

1 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 10, 1152 a.

2 - Aristote, *Grande morale*, I, 31, 18.

نمط العلاقات التي ينبغي أن تكون بصفة عامة. إن هذه العلاقات، في شكلها الإنجابي وفي توافقها مع العدل اللامساواتي الذي يجب أن يحكمها سبق ذكرها بكيفية غير مباشرة في المقطع السابق. ولذلك يمكن أن نفترض بأن المؤلف، وهو يورد هنا صورة النائبة، يذكر بأن ليس للزوجة، من جراء الزواج نفسه، أن تلزم زوجها بالإخلاص الجنسي لها؛ ولكن هناك مع ذلك شيئا ما، في وضعية المرأة المتزوجة يستدعي **من طرف الزوج التحفظ** والجد؛ إن الأمر يتعلق بالذات بموقفها الضعيف، **الذي يخضعها للإرادة المطلقة** لزوجها، كنائبة إختطفت من بيتها الأصلي.

أما فيما يخص طبيعة هذه الأفعال الظالمة، فإنه ليس من السهل أبدا تحديدها بدقة حسب نص «الإقتصادي». إنها thuraze sunousiai، «معاشرات خارجية». إن كلمة Sunousiai يمكن أن تشير إلى إرتباط جنسي خاص؛ ويمكنها أن تشير أيضا إلى «علاقة»، أو «رابطة». ولو كان لنا هنا أن نعطي للكلمة معناها الأضيق، لقلنا بأنه يتحدد في كل فعل جنسي «خارج البيت» والذي قد يشكل، إزاء الزوجة، ظلما: وهذا متطلب يبدو قليل الإحتمال في نص يتعين قريبا جدا من الأخلاق السائدة. ولكن إذا منحنا، بالمقابل، لكلمة Sunousiai القيمة الأعم لـ«علاقة»، فإننا سنرى جيدا لماذا سيكون هناك ظلم في ممارسة سلطة يجب أن تمنح لكل واحد بحسب قيمته وأهليته ووضعه: فالإرتباط خارج الزواج، والإستسرار، وربما أطفال غير شرعيين، كل هذا يشكل عددا من الإعتداءات الجدية على الإحترام الذي يجب أن نكنه للزوجة؛ وعلى كل حال، فإن كل ما يهدد، في العلاقات الجنسية لزوجها، الوضع المتميز للمرأة، في الحكم الأرستقراطي للبيت، هو كيفية لتعريض عدله الضروري والأساسي للخطر. وهكذا، فإن صيغة «الإقتصادي»، المفهومة على هذا النحو، ليست بعيدة جدا، في مداها الملموس، عما كان يعنيه إكزنوفون حينما كان إشوماك يعد زوجته، إذا تصرفت بشكل جيد، بألا يعتدي أبدا على إمتيازاتها ووضعها[1]. بل يجب أن نسجل بأنها موضوعات قريبة جدا

1 – يجب مع ذلك أن نلاحظ بأن إشوماك كان يذكر أوضاع التنافس التي يمكن أن يحدثها العلاقات مع خادمات البيت. فالارتباطات الخارجية هنا هي التي تظهر مهددة.

من إكزنوفون تلك التي تعرض في السطور التي تتلو مباشرة السطور السابقة : مسؤولية الزوج في التكوين الأخلاقي لزوجته، ونقد الزينة (kosmèsis) ككذب وخداع ينبغي تجنبه بين الزوجين. ولكن ، بينما يجعل إكزنوفون من إعتدال الزوج أسلوبا خاصا بسيد البيت اليقظ والحكيم، يبدو أن النص الأرسطي يدرجه في اللعبة المتعددة لمختلف أشكال العدل التي يجب أن تنظم علاقات الآدميين في المجتمع.

ومما لا شك فيه، فإن من الصعوبة بمكان أن نحدد بدقه ما هي السلوكات الجنسية التي يبيحها مؤلف «الإقتصادي» أو يحرمها على الزوج الذي يريد أن يتصرف جيدا. ومع ذلك، يبدو أن إعتدال الزوج، أيا كان شكله الدقيق، لا يصدر عن الرباط الشخصي بين الزوجين وأنه لا يفرض نفسه عليه كما يمكن أن نطلب من الزوجة إخلاصا حصريا. في سياق توزيع متساوي للسلطات والوظائف يجب على الزوج أن يمنح إمتيازا لإمرأته ؛ وبتصرف إرادي - مؤسس على المصلحة أو الحكمة - سيعرف، كالذي يعرف إدارة سلطة أرستقراطية، كيف يعترف كل واحد بما يستحقه. إن اعتدال الزوج هوهنا أيضا أخلاقية للسلطة التي تمارس، ولكن هٰذه الأخلاقية إنما تفكر كأحد أشكال العدل. وتلك طريقة لا متساوية وشكلية لتعريف العلاقة بين الزوج والزوجة والمكان الذي ينبغي أن يكون لهما فيه فضيلتهما. وعلينا ألا ننسمى بأن مثل هذه الطريقة في تصور العلاقات الزوجية لم تكن بأي حال لاغية للشدة المعترف بها لعلاقات الصداقة. فـ "أخلاق نيقوماخوس" تجمع كل هذه العناصر - العدل، اللامساواة، الفضيلة، شكل الحكم الأرستقراطي ؛ وبها يعرف أرسطو الطابع الخاص لصداقة الزوج لزوجته ؛ إن" philia" (الصداقة) الزوج هذه هي «تلك التي نجدها في الحكم الارستقراطي... إنها تتناسب مع الفضيلة، فللأحسن سمو الإمتيازات، بل إن كل واحد إنما يحصل فيه على مايلائمه. وذلك أيضا هو طابع العدل»[1]. ويضيف أرسطو في مكان آخر من هذا النص : «إن البحث عن كيف ينبغي أن يكون تصرف الزوج

1 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 11, 1161 a.

إزاء المرأة وبصفة عامة تصرف الصديق إزاء الصديق، هو بكامل الوضوح البحث عن كيف تحترم قواعد العدل »[1].

نجد إذن، في الفكر اليوناني للمرحلة الكلاسيكية، عناصر أخلاق للزواج تبدو أنها تستلزم، من طرف الزوجين معا، تخليا متشابها عن كل نشاط جنسي خارجي عن العلاقة الزوجية. إن قاعدة ممارسة جنسية زوجية إقتصارية، القاعدة التي كانت مفروضة مبدئيا على المرأة بوضعها وبالقوانين المدنية كما بقوانين الأسرة ؛ إن هذه القاعدة، يبدو أن البعض يمكنه أن يتصور بأنها قابلة للتطبيق كذلك على الرجال؛ وعلى كل حال، فإن هذا هو ما يبدو أنه يظهر بارزا من « إقتصادي » إكزنوفون Xénophon ومن « إقتصادي » أرسطو المزعوم، أو من بعض نصوص أفلاطون وإزوكرات. إن هذه النصوص القليلة تظهر معزولة جدا وسط مجتمع لم تكن فيه لا القوانين ولا الأعراف تحتوي على مثل هذه المستلزمات. هذا صحيح. ولكن لا يظهر أنه بالإمكان أن نرى فيها الخطاطة الأولى لأخلاقية للإخلاص الزوجي المتبادل، ولا بداية تقنين لحياة الزواج التي ستمنحها المسيحية شكلا كونيا وقيمة إجبارية وسند منظومة مؤسسية كاملة.

وذلك لأسباب عديدة. فبإستثناء حالة المدينة الأفلاطونية، التي تنسحب فيها نفس القوانين على الجميع وبنفس الطريقة، فإن الإعتدال الذي يطلب من الزوج ليس له لا نفس الأسس ولا نفس الأشكال كالإعتدال الذي يفرض على المرأة : فهذه الأخيرة تنحدر مباشرة من وضع قانوني، ومن تبعية قانونية تضعها تحت سلطة الزوج؛ وبالمقابل، فإن الأولى تتوقف على إختيار، على إرادة إعطاء الحياة شكلا معينا. إنها بمعنى ما مسألة أسلوب : فالرجل مدعو لجعل تصرفه معتدلا بالنظر إلى

---

1 - *Ethique à Nicomaque.*, VIII, 12, 8, 1162a. حول علاقات الصداقة والزواج عند ارسطو، أنظر :
J. el. Fraisse, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1974.
ويجب أن نسجل بأن في المدينة المثالية، التي يصفها ارسطو في « السياسة »، تعرف العلاقات بين الزوج والزوجة بطريقة مجاورة لما يمكن أن نجده عند أفلاطون. فواجب الإنجاب سيتوقف عندما يخاطر الوالدان بأن يكونا هرمين جدا في السن : « أثناء السنين المتبقية من الحياة، لن يكون لنا علاقات جنسية إلا لأسباب بديهية للصحة أو لسبب آخرمماثل. أما فيما يتعلق بعلاقات « الزوج مع إمرأة أخرى أو الزوجة مع رجل آخر »، فإنه من الملائم أن ننظر إليها كفعل مخل بالشرف (mé kalon)، « وهذا بكيفية مطلقة وبلا إستثناء، مهما طال بقاء الزواج وتسمى الزوج والزوجة. ». إن هذا الخطأ، لأسباب سهلة على الفهم، ستكون له عواقب شرعية – الفتور العاطفي (atimie) - إذا إرتكب « أثناء الفترة الزمنية التي يمكن فيها أن يتم الانجاب. ».
Politique, VIII, 16, 1135 a-1136 b.

التحكم الذي ينوي ممارسته على نفسه، وإلى الإعتدال الذي به يريد أن يشغل تحكمه في الآخرين. من هنا كون أن هذه الصرامة تتقدم ـ كما عند إزوكرات ـ كتهذيب لا تأخذ قيمته النموذجية شكل مبدأ كوني ؛ ومن هنا أيضا كون أن التخلي عن كل علاقة خارج العلاقة الزوجية ليس محددا بصراحة من طرف إكزنوفون، ولا حتى ربما من طرف أرسطو المزعوم، وأنه لا يأخذ عند إزوكرات شكل إلتزام نهائي ولكن بالأحرى شكل عمل باهر. يضاف إلى ذلك بأن التحديد، سواء كان تماثليا (كما عند أفلاطون) أم لم يكن، فليس على الطبيعة الخاصة وعلى الشكل الخاص بالعلاقة الزوجية يقوم الإعتدال المطلوب من الزوج. ومن دون شك، فلأنه متزوج لذلك ينبغي أن يخضع نشاطه الجنسي لبعض التقييدات ويقبل بقياس معين. ولكن وضع الرجل المتزوج، وليس العلاقة بالزوجة، هو الذي يقتضي ذلك: متزوج، كما تريده المدينة الأفلاطونية، حسب الأشكال التي تقررها، ومن أجل إعطائها المواطنين الذين هي في حاجة إليهم ؛ متزوج والذي عليه بهذه الصفة أن يدير بيتا يجب أن يزدهر في أحسن نظام والذي ينبغي أن تكون إدارته الجيدة في أعين الجميع صورة وضمانة حكم جيد (إكزنوفون وإزوكرات)؛ متزوج وملزم بأن يشغل، في أشكال اللامساواة الخاصة بالزواج وبطبيعة المرأة، قواعد العدل (أرسطو). فليس في هذا ما يلغي العواطف الشخصية، والتعلق، والود، والإهتمام المتبادل. ولكن يجب أن نفهم جيدا بأنه ليس أبدا إزاء زوجته، وفي العلاقة التي تربطهما معا من حيث أنهما فردين، يكون هذا الإعتدال ضروريا. فالزوج ينبغي أن يدين به لنفسه، بالحد الذي يدخله كون أنه متزوج في لعبة خاصة من الواجبات والمستلزمات يتعلق الأمر فيها بسمعته، وثروته، وبعلاقته مع الآخرين، بحظوته في المدينة، وبإرادته في أن يحيا وجودا جميلا.

حينئذ يمكننا أن نفهم لماذا يمكن لإعتدال الرجل ولفضيلة المرأة أن يتقدما كمستلزمين متآنيين، ينحدر كل منهما بطريقته وأشكاله الخاصة من وضعية الزواج؛ وأن مسألة الممارسة الجنسية كعنصر ـ وعنصر أساس في العلاقة الزوجية ـ تكاد مع ذلك لا تطرح. وفيما بعد، فإن العلاقات الجنسية بين الأزواج، والشكل الذي يجب أن تأخذه، والحركات المباحة فيها، والإحتشام الذي ينبغي أن تحترمه،

ولكن أيضا شدة الروابط التي تظهرها وتقويها، ستكون عنصرا مهما للتفكير ؛ فكل هذه الحياة الجنسية بين الزوجين ستولد، في الرعائية المسيحية، تقيننا مفصلا جدا في معظم الأحيان ؛ ولكن قبل ذلك، كان بلوتارك(Plutarque)، سلفا، قد طرح أسئلة لا حول شكل العلاقات الجنسية بين الأزواج وحسب، ولكن أيضا حول دلالتها العاطفية ؛ وقد شدد على أهمية المتع المتبادلة بالنسبة للتعلق المتبادل بين الزوجين. على أن ما سيميز هذه الأخلاقية الجديدة، ليس ببساطة هو أن الرجل والمرأة سيضطران إلى ألا يكون لأحدهما سوى شريكا جنسيا واحدا وهو الزوج ؛ ولكن أيضا أن نشاطهما الجنسي سيؤشكل فيها كعنصر أساسي، حاسم وحساس على نحو خاص في علاقتهما الزوجية الشخصية. ولا شيء من هذا يظهر في التفكير الأخلاقي للقرن الرابع ؛ ولكن ليس معنى هذا الإيحاء أنه كانت للمتع الجنسية حينذاك قليل من الأهمية في الحياة الزوجية لليونان ومن أجل التفاهم الجيد بين الأزواج ؛ فهذه على كل حال مسألة أخرى. ولكن ينبغي الشديد، لفهم تبلور التصرف الجنسي كمشكلة أخلاقية، على أن السلوك الجنسي للزوجين لم يكن مسؤولا في الفكر اليوناني إنطلاقا من علاقتهما الشخصية. فقد كان لما يجري بينهما أهمية معينة إبتداء من اللحظة التي كان الأمر فيها يتعلق بإنجاب الأطفال. أما بالنسبة للباقي، فلم تكن حياتهما الجنسية المشتركة موضوع تفكير وتحديد: فنقطة الأشكلة كانت في الإعتدال الذي كان ينبغي أن يبرهن عليه، لأسباب وبأشكال تتناسب مع جنسه ووضعه، كل واحد من الزوجين. إن الإعتدال لم يكن قضية مشتركة بينهما والتي كان عليهما أن يشغل بها الواحد منهما الآخر. وفي هذا، فنحن أبعد ما نكون عن الرعائية المسيحية التي سيكون فيها على كل واحد من الزوجين أن يكون مسؤولا عن تعفف الآخر، بحيث لا يحمله على إرتكاب خطيئة الجسد ـ إما بتحريضات فاحشة جدا، وإما بامتناعات صارمة جدا. إن الإعتدال عند أخلاقي المرحلة الكلاسيكية لليونان كان يوصف لشريكي الحياة الزوجية ؛ ولكنه كان يتعلق عند كل واحد منهما بنمط مختلف من العلاقة بالذات. ففضيلة المرأة كانت تشكل لازمة وضمانة لتصرف إمتثالي ؛ أما الصرامة الذكورية فكانت تتعلق بأخلاقية للسيطرة تحد من سيطرتها.

الفصل الرابع

الإيروسية

I - علاقة إشكالية.

II -ـ شرف غلام.

III - موضوع المتعة.

1

علاقة إشكالية

كان إستعمال المتع في العلاقة مع الغلمان موضوع قلق بالغ بالنسبة للفكر اليوناني القديم. وهو أمر مفارق في مجتمع إشتهر بأنه « قبل » بما ندعوه نحن « اللواطة ». ولكن ربما أنه ليس من الحذر في شيء إستخدام هاذين اللفظين هنا.

والواقع أن فكرة اللواطة هي قليلة التلائم لتغطية تجربة، وأشكال للتقويم ونظام للتقطيع مختلفة جدا عن نظامنا. فلم يكن اليونان يقابلون حب الجنس المماثل بحب الجنس الاخر، كإختيارين حصريين ونمطين من السلوك مختلفين جذريا. ولم تكن خطوط الفصل تتبع مثل هذا الحد. إن ما كان يقابل بين رجل معتدل سيد نفسه وبين من كان ينغمس في المتع كان، من وجهة نظر الأخلاق، أكثر أهمية مما كان يميز بين أصناف المتع التي كان يمكن أن يتفرغ لها عن طيب خاطر. فأن تكون للرجل أخلاق منحلة، كان معناه أنه لا يستطيع مقاومة النساء والغلمان، دون أن يكون هذا أخطر من ذاك. وعندما يرسم أفلاطون صورة الرجل المستبد،أي الذي يترك « الطاغية إيروس يعتلي عرش نفسه ويتحكم في كل حركاتها »[1]، فإنه يظهره بمظهرين متكافئين، يتجلى فيهما بنفس الطريقة إحتقار الإلتزامات الأكثر أساسية والخضوع للقبضة العامة للمتعة : « فإذا أغرم بمومس ليست بالنسبة إليه سوى معرفة جديدة وسطحية، فكيف سيتعامل مع أمه، صديقته القديمة، التي أعطته الطبيعة إياها ؟ وإذا أحس تجاه مراهق جميل بحب سطحي ولد أمس، فكيف سيتعامل مع أبيه ؟ »[2]. وحينما كان يلام ألسبياد على فجوره، فلم يكن هذا الفجور

1 - Platon, *République*, IX, 573 d.
2 - *Ibid.*, IX, 574 b-c.

أوذاك، ولكن كما كان يقول Bion de Boristhènes، كون أنه كان قد أحاد، في مراهقته، الأزواج عن زوجاتهم، وفي شبابه،الزوجات عن أزواجهن»[1].

وبالعكس من ذلك، فلبيان تعفف رجل ما، كان يشار ـ كما يفعل أفلاطون بخصوص Iccos de Tarente[2] ـ إلى أنه قادر على الإمتناع عن الغلمان كما عن النساء ؛ وحسب إكزنوفون، فإن الميزة التي كان يجدها Cyrus في اللجوء إلى المخصيين لخدمة البلاط إنما كانت تكمن في عجزهم عن الإعتداء على النساء والغلمان[3]. طالما كان يبدو أن هذين الميلين كانا محتملين معا وأنه يمكنهما جيدا أن يتعايشا عند نفس الفرد.

فهل نحن أمام ثنائية جنسية ؟ إذا كان المقصود بهذا أنه كان يمكن ليوناني ما أن يحب في نفس الوقت أو بالتناوب غلاما أو فتاة، وأنه كان يمكن لرجل متزوج أن تكون له paidika ياته، وأنه كان عاديا بعد ميولات الشباب « الغلامية » أن يتحول الميل بالأحرى نحو النساء، فإنه يمكن القول بأنهم كانوا « ثنائي الجنس » . ولكن إذا شددنا إنتباهنا إلى الكيفية التي كانوا يفكرون بها هذه الممارسة المزدوجة، فإنه من الملائم أن نلاحظ بأنهم لم يكونوا يتعرفون فيها على نوعين من « الرغبة »، على « غريزتين » مختلفتين أو متنافستين تتقاسم قلب الرجال أو شهيتهم. إنه يمكننا أن نتحدث عن « ثنائيتهم الجنسية » بالتفكير في الإختيار الحر الذي كانوا يمارسونه بين الجنسين؛ غير أن هذه الإمكانية لم تكن، بالنسبة إليهم، تحال على بنية مزدوجة، متناقضة وجدانيا و « ثنائية الجنس »، للرغبة. إن ما كان، في نظرهم، يجعل أنه يمكننا أن نرغب في رجل أو إمرأة، هو ببساطة الشهوة التي غرستها الطبيعية في قلب الرجل تجاه كل من هو جميل، أيا كان جنسه[4].

صحيح أننا نجد في خطاب Pausanias[5] نظرية في الحبين اللذين يتوجه ثانيهما ـ السماوي ـ حصرا إلى الغلمان. ولكن ليس هناك تمييز فيه بين حب متغاير وحب لوطي ؛ فبوسانياس (Pausanias) يرسم الحد الفاصل بين « الحب الذي يشعر

1 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, IV, 7, 49.

2 - Platon, *Lois*, VIII, 840 a.

3 - Xénophon, *Cyropédie*, VII, 5.

4 - أنظر حول هذه النقطة : K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, p. 86.

به رجال النوع المنحط » ـ الذي يكون موضوعه النساء والغلمان على حد سواء بلا تمييز، والذي لا يهدف إلا إلى الفعل الجنسي نفسه(to diaprattesphai)، والذي يتم بالمصادفة ـ وبين الحب الأكثر تقدما والأكثر نبلا والأكثرمعقولية والذي يتعلق بما يمكن أن يكون له أكبر قدر من الحيوية والذكاء. وهنا لا يمكن أن يتعلق الأمر، بطبيعة الحال إلا بالجنس الذكري. وتبين « مأدبة » إكزنوفون بأن تنوع الإختيار بين الفتاة والغلام لا يحيل بأي حال على التمييز بين إتجاهين أو على التعارض بين شكلين من الرغبة. فـ Gallias يقيم الحفل على شرف الصبي Autolycos الذي هو مغرم به، وجمال الغلام باهر جدا إلى حد أنه يلفت نظر كل الضيوف بقوة هائلة كـ « نقطة ضوء تظهر في الليل إلبهيم » ؛ « فلا أحد كان يمكنه ألا تتأثر نفسه لمظهره »[1]. والحال، أن من بين المدعوويين، كان عدد منهم متزوجا أو مخطوبا كـ Nikératos ـ الذي يحمل لزوجته حبا تبادله إياه، حسب لعبة Eros و Antéros أوكريطوبيل الذي كان مايزال في سن أن يكون له عشاق وكذلك محبوبون[2]؛ ولقد كان كريطوبيل يتغنى بحبه لـ Clinias، ذلك الغلام الذي تعرف عليه في المدرسة، وفي مبارزة مضحكة، يبرز جماله الخاص ضدا على جمال سقراط ؛ أما جائزة المسابقة فقد كان يجب أن تكون هي تقبيل غلام أو فتاة : وينتمي هؤلاء إلى شخص من Syracuse روضهما على رقص كانت أناقته ومهاراته البهلوانية مثار إعجاب الجميع. وقد علمهما أيضا أن يقلدا حب Dionysos و Ariane ؛ أما الضيوف الذين سمعوا لتوهم سقراط يقول ما ينبغي أن يكون عليه حب الغلمان الحقيقي، فإنهم يشعرون كلهم بأنهم قد « تهيجوا »(aneptoromenoi) (بحده) وهم يرون هذا« Dionysos الجميل جدا »، وهذه « Ariane اللطيفة جدا » يتبادلان قبلات حقيقة ؛ وعند سماع التعاهدات التي تلفظاها، يمكننا أن نتخيل بأن البهلوانيين الشابين هما « عشيقين أبيح لهما أخيرا ماكانا يرغبان فيه منذ زمن طويل »[3]. إن كل هذه التحريضات المتنوعة على الحب يدفع كل واحد إلى المتعة : فالبعض، في نهاية « المأدبة »، يمتطون صهوة جيادهم

1 - Xénophon, *Banquet*, I, 9.
2 - *Ibid.*, II, 3.
3 - *Ibid.*, IX, 5, 6.

للذهاب للإتقاء بزوجاتهم، بينما يمضي Callias و سقراط للالتحاق بAutolycos الجميل. ففي هذه المأدبة التي تمكنوا فيها من التلذذ جميعا بجمال الفتاة أو بلطافة الغلمان، أوقد الرجال من مختلف الأعمار شهية المتعة أو الحب الجاد الذي يذهبون للبحث عنه، بعضهم عند النساء، وبعضهم الآخر عند الغلمان.

أكيد أن تفضيل الغلمان أو الفتيات كان يعترف به بسهولة كسمة من سمات الطبع : فالرجال كان يمكنهم أن يتمايزوا بالمتعة التي كانوا يتعلقون بها[1]؛ وهذه قضية ذوق كان يمكنها أن تثير السخرية، ولكنها لم تكن قضية تصنيف تلزم الطبيعة ذاتها للفرد، حقيقة رغبته أو المشروعية الطبيعية لميولاته. فلم يكن يتصور أن هناك شهيتين متمايزتين تتوزعان عند أفراد مختلفين أو تتصارعان في نفس واحدة ؛ بل كان ينظر إليهما بالأحرى ككيفيتين للتمتع، كانت إحداهما تلائم بشكل أفضل بعض الأفراد، أو بعض لحظات الوجود. إن الممارسة مع الغلمان والممارسة مع النساء لم تكن تشكل أنماطا تصنيفية كان يمكن للأفراد أن يتوزعوا بينها ؛ فالرجل الذي كان يفضل الغلمان لم يكن يختبر نفسه كـ «آخر» أمام أولئك الذين كانوا يبتغون النساء.

إما فيما يتعلق بمفاهيم مثل «التساهل» أو «عدم التساهل»، فلعلها قد تكون، هي أيضا، غير كافية لإدراك تعقد الظواهر. فحب الغلمان كان ممارسة «حرة»، بهذا المعنى أنها لم تكن تبيحها القوانين وحسب (بإستثناء ظروف خاصة)، ولكنها كانت مقبولة أيضا لدى الرأي العام. بل أكثر من ذلك، كانت تجد دعامات قوية في مؤسسات مختلفة (عسكرية أو تربوية). وكانت لها سندات دينية في شعائر وأعياد كانت تستدعي لصالحها القوى الآلهية التي كان عليها أن تحميها[2]. وقد كانت أخيرا ممارسة كانت تقيمها ثقافيا آداب كاملة كانت تتغنى بها، وتفكير كان يؤسس جودتها وسموها. غير أن بهذا كله كانت تختلط مواقف مختلفة جدا: إحتقار الشباب السهل ، أو المنتفع جدا، تجريد الرجال المتأنثين من كل أهلية، أولئك الذين كان أرسطوفان والكتاب الكوميديون يسخرون منهم في

1 - Xénophon, *Anabase*, VII, 4, 7.
2 - Cf. F. Buffière, *Eros adolesceut*, pp. 90-91.

معظم الأحين[1]. رفض بعض التصرفات المخجلة كتصرف Cinèdes الذي كان يشكل في أعين كاليكليس، رغم جرأته وصراحته، دليلا قويا على أن كل متعة لا يمكنها أن تكون دائما جيدة ومشرفة[2]. وهكذا يبدوأن هذه الممارسة، المقبولة مع ذلك، والمألوفة مع ذلك، كانت محاطة بتقديرات متباينة وكانت تخترقها لعبة من التقييمات واللاتقييمات معقدة بما يكفي لجعل من الصعوبة البالغة بمكان أن يكشف عن الأخلاق التي كانت تحكمها. إلا أن عن هذا التعقد كان لليونان يومذاك وعي واضح ؛ فعلى الأقل هذا ما يبرز في مقطع من الخطاب الذي يبين فيه Pausanias كم هي صعبة معرفة ما إذا كان الناس في آثينا لصالح أو ضد هذا الشكل من الحب. فمن جهة كان هذا الشكل مقبولا جدا - بل أكثر : كانت تمنح له قيمة عالية - إلى حد أن بعض تصرفات المحب كانت تكرم، وهي تصرفات كان ينظر إليها عند أي إنسان آخر على أنها حماقات أو إنعدام للشرف : الطلبات، والتوسلات، والملاحقات العنيدة، وكل العهود الكاذبة. ولكن من جهة أخرى، كانت العناية كبيرة التي يصرفها الآباء لحماية أبنائهم من الدسائس، أو لارغام المربين على أن يضعوا لها حدا، بينما كان الزملاء يسمعون وهم يلومون بعضهم البعض على قبول مثل هذه العلاقات[3].

إن خطاطات أحادية وسيطة لا تسمح بفهم نمط الإهتمام الذي كان يولى في القرن الرابع لحب الغلمان. ولذلك ينبغي أن نحاول إستعادة المسألة بعبارات أخرى غير عبارات «التساهل» إزاء «اللواطة». وبدل البحث عن إلى أي مدى كانت هذه اللواطة قد تمكنت من أن تكون حرة في اليونان القديمة (كما لو كان الأمر يتعلق بتجربة لامتغيرة تجري هي نفسها بشكل منتظم تحت آليات للقمع قابلة للتغير عبر الزمن)، فلعله قد يكون من الأفيد أن نتساءل عن كيف وبأي شكل كانت المتعة بين الرجال قد طرحت مشكلة ؛ كيف تم التساؤل حولها، ما هي المسائل التي تمكنت من إثارتها وفي أي جدل كانت قائمة ؛ وإجمالا، لماذا، وقد كانت ممارسة منتشرة،

1 - ك Clisthène في «Acharniens» أو Agathon «Thesmophories» لأرسطوفان.
2 - Platon, *Gongias*, 494 e : (hoton Kinaidon bios) «سقراط : أليست حياة الفاسقين بشعة، ومخجلة. وشقية ؟ هل تجرؤ على القول بأن أناسا من هذا النوع هم سعداء إذا توفر لهم بكثرة كل ما يرغبون فيه ؟ - كاليكليس : ألا تخجل يا سقراط، من أن تطرق مثل هذه المواضيع ؟»
3 - Platon, *Banquet*, 182 a-183d.

ولم تكن القوانين أبدا تدينها، وقد كانت مباهجها معترف بها بصفة عامة، لماذا كانت موضوع إنشغال أخلاقي خاص، وقوي على نحو مخصوص، إلى حد أنها وجدت نفسها محاطة بقيم، وواجبات، ومستلزمات وقواعد ونصائح وتحريضات، في آن واحد عديدة وملحة وفريدة.

ولكي نقول الأشياء بشكل تخطيطي جدا : إننا ننزع اليوم إلى التفكير بأن ممارسات المتعة، عندما تتم بين شريكين ينتميان إلى نفس الجنس، إنما تتعلق برغبة ذات بنية خاصة ؛ ولكننا نقبل - إذا كنا « متساهلين » - بأن هذا ليس سببا كافيا لاخضاعها لأخلاق ما، وأقل من ذلك إلى تشريع مختلف عن ذلك الذي هو مشترك بين الناس جميعا. فنقطة تساؤلنا إنما نضعها على تميز رغبة لا تتوجه إلى الجنس الاخر ؛ وفي نفس الوقت نؤكد بأنه لا ينبغي أن نمنح لهذا النوع من العلاقات أدنى قيمة، ولا أن نعين له أي وضع خاص. ولكن، يبدو أن الأمر كان مختلفا جدا بالنسبة لليونان : فلقد كانو يرون بأن نفس الرغبة تتوجه إلى كل من كان مرغوبا فيه - غلام أو فتاة - مع تحفظ أن الشهية تكون أكثر نبلا كلما كانت تتجه نحو الأجمل والأشرف ؛ ولكنهم كانوا يفكرون أيضا بأن على هذه الرغبة أن تولد تصرفا خاصا عندما تأخذ مكانها في علاقة بين فردين من الجنس الذكري. فلم يكن اليونان يتخيلون أبدا أن يكون الرجل في حاجة إلى طبيعة « أخرى » لكي يحب رجلا مثله ؛ ولكنهم كانوا يرون بأنه يجب إعطاء المتع التي تأخذ في مثل هذه العلاقة شكلا أخلاقيا آخر غير ذلك الذي كان يطلب حينما يتعلق الأمر بحب إمرأة. إن في هذا النوع من العلاقات، لم تكن المتع تكشف، عند من يختبرها، عن طبيعة غريبة ؛ ولكن إستعمالها كان يقتضي أسلبة خاصة.

والحقيقية أن الحب الذكوري كان قد شكل، في الثقافة اليونانية، موضوع غليان كامل من الأفكار والمناقشات بخصوص الأشكال التي كان يجب أن يتخذها أو القيمة التي كان يمكن أن تعطى له. وقد لا يكفي ألا نرى في هذا النشاط الخطابي سوى الترجمة المباشرة والتلقائية لممارسة حرة كانت على هذا النحو تعبر

عن نفسها بشكل طبيعي، كما لو كان يكفي ألا يكون سلوك ما محظورا لكي يتشكل كميدان للتساؤل أو مركزا لإنشغالات نظرية وأخلاقية. غير أنه قد يكون من غير الصحيح أيضا ألا نحدس في هذه النصوص سوى محاولة لإلباس الحب الذي كان يمكن أن يحمل للغلمان تبريرا محترما : الشيء الذي قد يفترض إدانات أو إحتقارات كانت في الواقع قد وجهت إليه في وقت لاحق جدا. إنه ينبغي بالأحرى أن نبحث عن معرفة كيف ولماذا تمخضت هذه الممارسة عن أشكلة أخلاقية غريبة التعقد.

لم يصلنا إلا النزر القليل جدا مما كتبه الفلاسفة اليونان حول الحب بصفة عامة وفي موضوع هذا الحب بصفة خاصة. فالفكرة التي يجوز تكوينها عن هذه الأفكار وعن موضوعاتيتها العامة لا يمكن إلا أن تكون غامضة حين لا يكون قد إحتفظ لنا إلا بعدد جد محدود من هذه النصوص؛ وهي نصوص تنتمي كلها تقريبا إلى التقليد السقراطي-الأفلاطوني، في حين تنقصنا آثار أخرى، كتلك التي يذكرها ديوجين لا يرس، لأنتيستين Diogène le cynique، وأرسطو، وThèophraste، و Zènon، وChrysippe ، أوCrantor. ومع ذلك، فالخطابات التي يوردها أفلاطون بقليل أو كثير من السخرية يمكنها أن تقدم لنا نظرة معينة عما كانت تدور حوله هذه الأفكار والمجادلات المتعلقة بالحب.

1- ينبغي أن نلاحظ أولا بأن الأفكار الفلسفية والأخلاقية بخصوص الحب الذكوري لا تشمل كل الميدان التي كانت تمارس فيه العلاقات الجنسية بين الرجال. فالأساسي في الإهتمام كان مركزا على علاقة « متميزة » - هي مركز المشاكل والصعوبات، وموضوع هم خاص : وهي علاقة تتضمن بين الشركاء إختلافا في السن، وبالعلاقة مع هذا الإختلاف، تميزا معينا في الوضع. فالعلاقة التي يهتم بها، ويجري النقاش حولها، ويتساءل بخصوصها، ليست هي العلاقة التي قد تربط بين راشدين ناضجين سلفا أو بين صبيين في نفس السن ؛ بل هي العلاقة التي تتبلور بين رجلين (ولا شيء يمنع من أن يكون شابين معا أو متقاربين في السن) يعتبران أنهما

ينتميان إلى طبقتين من السن متمايزتين، واللذين يكون أحدهما لازال صغيرا لم يستكمل تكوينه بعد ولم يبلغ وضعه النهائي بعد[1]. إن وجود هذا التفاوت بالذات هو الذي يطبع العلاقة التي يتساءل حولها الفلاسفة والأخلاقيون. على أنه لا ينبغي أن نستخلص، من هذا الإهتمام الخاص، نتائج متسرعة حول السلوكات الجنسية لليونان ولا حول خصوصيات أذواقهم (حتى ولو كانت عناصر ثقافية كثيرة تبين بأن الغلام الصغير كان في آن واحد يشار إليه ويتعرف عليه كموضوع ايروسي غالي الثمن). وعلى كل حال، فإنه لا ينبغي أن نتخيل بأن هذا النمط وحده من العلاقات هو الذي كان ممارسا، بل إننا نجد كثيرا من الإحالات على غرامات ذكورية لا تخضع لهذه الخطاطة، ولا تتضمن بين الشركاء مثل هذه «الإختلافية في السن». وقد يكون من غير الصحيح كذلك إفتراض أن هذه الأشكال الأخرى من العلاقات، الممارسة، كانت محط نظرة ناقصة ومعتبرة منهجيا كعلاقات غير لائقة. لقد كان ينظر إلى العلاقات بين الغلمان الصغار[2] على أنها علاقات طبيعية تماما، بل على أنها تنتمي إلى وضعهم ذاته. وبالعكس من ذلك، كان يمكن أن يذكر دون توبيخ الحب المتأصل الذي يستمر بين رجلين تجاوزا معا بشكل كبير مرحلة المراهقة[3]. ومن دون شك لأسباب سنراها فيما بعد - تتعلق بقطبية الفاعلية والإنفعالية، المعتبرة أنها ضرورية - فإن العلاقة بين رجلين ناضجين كانت شكل موضوع نقد أو سخرية : ذلك أن الظن بإنفعالية ينظر إليها دائما نظرة ناقصة هو أخطر عندما يتعلق الأمر براشد. ولكن ينبغي أن نرى - وهذا هو المهم الآن - أن هذه العلاقات، المقبولة بسهولة أو بالأحرى المريبة، ليست موضوع عناية أخلاقية أو إهتمام نظري كبير. ومن دون أن تتجاهل أو تكون منعدمة الوجود،

---

1 - اذا كانت النصوص تحيل في معظم الأحيان على هذا الإختلاف في السن وفي الوضع، فإنه يجب أن نسجل بأن الإشارات إلى السن الواقعي للشركاء تبقى عائمة (انظر، F. Buffière، المرجع المذكور، صص :(605-606)، وبالإضافة إلى ذلك نرى أشخاصا يلعبون دور العشيق بالنسبة للبعض، والمعشوق بالنسبة للبعض الآخر : ككريطوبيل مثلا في «مأدبة» إكزنوفون، التي يتغنى فيها بحبه لـ Clinias، الذي تعرف عليه في المدرسة والذي هو شاب مثله (انظر حول هذين الغلامين واختلافهما الطفيف في السن، افلاطون، *Euthydème*, 271 b) .

2 - يصف أفلاطون في *charmide* (153 c)، وصول الشاب الذي يتتبعه الجميع بالنظر- الراشدون، ولكن أيضا الغلمان - «حتى أصغر الصبيان» .

3 - ذكر طويلا مثال Euripide الذي ظل يحب Agathon حتى عندما صار هذا الأخير رجلا كهلا. ويذكر F. Buffière (op. cit. p. 613, note 33) بهذا الخصوص نادرة يحيكها («Histoires Variées», XIII, 5).

فإنها لا تتعلق بميدان الأشكلة النشطة والقوية. أما الإنتباه والإنشغال، فيتركزان على علاقات يمكن أن نتنبأ بأنها كانت مشحونة برهانات متعددة : العلاقات التي يمكن أن تنشأ بين رجل كبير أنهى تكونيه ـ والذي من المفروض أن يلعب الدور الفاعل إجتماعيا، أخلاقيا وجنسيا ـ وبين الأصغر الذي لم يصل بعد إلى وضعه النهائي والذي هو بحاجة إلى المساعدة والنصح والدعم. إن هذا الإختلاف، في قلب العلاقة، هو الذي يجعلها، إجمالا، صالحة وقابلة للتفكير. فبسببه كانت تقيم هذه العلاقة، وبسببه كانت موضع تساؤل ؛ وحين لم تكن جلية، كان يتم البحث عنها. على هذا النحو، كان الناس يحبون أن يتناقشوا بخصوص العلاقة بين أشيل (Achille) وباتروكل (Patrocle)، لمعرفة كيف كانا يتمايزان ومن كان منهما يسيطر على الآخر (مادام أن نص هوميروس كان حول هذه النقطة غامضا)[1]. لقد كانت العلاقة الذكورية تثير إهتماما نظريا وأخلاقيا حينما كانت تتمفصل على إختلاف واضح حول العتبة التي تفصل المراهق عن الرجل الكهل.

2 - لا يبدو أن الإمتياز الممنوح لهذا النوع الخاص من العلاقة كان يهم فقط أخلاقيين أو فلاسفة يحركهم الهم التربوي. فلقد كان من المألوف أن يربط بشكل وثيق الحب اليوناني للغلمان بممارسة التربية والتعليم الفلسفي. ولقد كان شخص سقراط يحث على ذلك كما صوره التمثيل الذي ساد عنه بكيفية ثابتة في كل العصر القديم. والواقع أن سياقا واسعا كان يسهم في تقويم وبلورة العلاقة بين الرجال والمراهقين. أما التفكير الفلسفي الذي سيتخذ من هذه العلاقة موضوعا له، فيتجذر في الواقع في ممارسات إجتماعية منتشرة، معترف بها ومعقدة نسبيا : ذلك أنه بخلاف العلاقات الجنسية الأخرى، على ما يبدو، أو على كل حال أكثر منها، فإن تلك التي تربط الرجل بالغلام فيما وراء عتبة معينة من السن والوضع التي يفصلهما، كانت موضوع نوع من التطقيس (من الطقوس) كان يمنحها، بفرضه قواعد عديدة عليها، شكلا وقيمة وفائدة.

---

1 - كان هوميروس يعطي لواحد منهما الولادة، وللآخر السن؛ لاحدهما القوة، وللآخر التفكير (*Iliade*, XI, 786).
وحول مناقشة دور كل منهما، انظر افلاطون، *Banquet* 180 a-b ، و Eschine في . *Contre -Timarque 143*

وهكذا، فحتى قبل أن ينشغل بها التفكير الفلسفي، كانت هذه العلاقات تشكل سلفا ذريعة لعبة إجتماعية كاملة.

وحولها كانت قد تكونت ممارسات «غزلية» : وبدون شك لم تكن هذه الممارسات تعرف التعقد الذي نجده في فنون أخرى للحب كتلك التي ستتطور في العصر الوسيط. ولكنها كانت أيضا شيئا آخر يختلف عن العرف الذي كان يجب إحترامه للحصول طبقا للأصول الواجبة على يد فتاة شابة. إنها تعرف مجموعا كاملا من التصرفات المقررة والملائمة، جاعلة من هذه العلاقة ميدانا مكتضا ثقافيا وأخلاقيا. إن هذه الممارسات ـ التي أثبت K. J. Dover[1] واقعها من خلال وثائق عديدة ـ تعرف السلوك المتبادل والإستراتيجيات الخاصة التي يجب على الشريكين التقيد بها من أجل إعطاء العلاقات بينهما شكلا «جميلا»، مقبولا جماليا وأخلاقيا. فهي تثبت دور الا "éraste" ودور «الإيرومين»"éromène" . فأحدهما يكون في موقف المبادرة، فهو يتابع، الأمر الذي يمنحه حقوقا وإلتزامات: فعليه أن يبين عن حماسه، وعليه أيضا أن يخفف منه ؛ عليه أن يقدم هدايا وخدمات ؛ وله وظائف عليه أن يمارسها تجاه المحبوب ؛ وكل هذا إنما يؤهله لإنتظار المكافأة العادلة؛ أما الآخر، المحبوب، والمتغزل فيه، فعليه أن يحترس من ألا يستسلم بسهولة؛ كما يجب عليه أيضا أن يتجنب قبول كثرة الإحترامات المختلفة، وأن يمنح آيات حبه بطيش ومن أجل المنفعة، دون أن يختبر قيمة شريكه ؛ وعليه كذلك أن يظهر إعترافه بالجميل لما فعله المحب من أجله. والحال أن هذه الممارسة الغزلية، بحد ذاتها، تبين جيدا بأن العلاقة الجنسية بين رجل وغلام «لم تكن بديهية» ؛ بل كان عليها أن تترافق بإتفاقات، وقواعد سلوكات، وكيفيات للتصرف، ولعبة كاملة من الآجال والمماحكات تستهدف تأخير الموعد المنتظر، وإدماجه في سلسلة من النشاطات والعلاقات التابعة. ومعنى هذا أن هذا النوع من العلاقات الذي كان مقبولا تماما لم يكن «لامباليا». فأن نرى فقط في كل هذه الإحتياطات المتخذة وفي الإهتمام الذي كان يولى لها دليلا على أن هذا الحب كان حرا طليقا، معناه أننا نخطئ النقطة الجوهرية، ونتجاهل الإختلاف الذي كان يقام بين هذا السلوك

1 - K. J. Dover, *Homsexualité grecque*, pp. 104-116.

الجنسي وكل السوكات الأخرى التي لم يكن الإنشغال بخصوصها قائما أبدا لمعرفة كيف كان ينبغي أن تتم. إن كل هذه الإهتمامات تبين بأن علاقات المتعة بين الرجال والمراهقين كانت تشكل في المجتمع عنصرا مرهفا، ونقطة بالغة الحساسية إلى حد أنه لم يكن من الممكن عدم الإنشغال بتصرف هؤلاء وأولئك.

3 - ولكن يمكننا أن ندرك فورا إختلافا هائلا مع هذا المركز الآخر للإهتمام والتساؤل الذي **تشكله الحياة الزوجية**. وذلك أن بين الرجال والغلمان نحن أمام لعبة « مفتوحة »، **على الأقل إلى** حد ما.

مفتوحة « فضائيا ». ففي الإقتصاد وفن إدارة البيت، كانت المسألة تتعلق ببنية مكانية ثنائية كان فيها مكان الزوجين مميزا بعناية (الخارج للزوج، والداخل للزوجة، مقر الرجال من جهة ومقر النساء من جهة أخرى). أما مع الغلام، فاللعبة تجري في فضاء مختلف جدا : فضاء مشترك على الأقل إبتداء من اللحظة التي يبلغ فيها الطفل سنا معينا ـ فضاء الشارع وأمكنة التجمعات، مع بعض النقاط المهمة إستراتيجيا (كالملعب الرياضي)، ولكن فضاء يتنقل فيه كل واحد منهما بحرية[1]. حيث يمكن متابعة الغلام، ومطاردته، والترصد له في المكان الذي يمكن أن يمر منه، والتمكن منه حيثما يوجد ؛ وقد كان موضوع تشكي إستهزائي من لدن العاشقين ضرورة الجري في الملعب الرياضي، والذهاب مع المحبوب للصيد، واللهات من المشاركة في تمارين رياضية لم تعد تناسب سنهم.

ولكن اللعبة كانت مفتوحة أيضا وبالخصوص في كون أنه كان لا يمكن أن تمارس على الغلام ـ مادام أنه لم يولد عبدا ـ أية سلطة قانونية : فهو حر في إختياره، حر فيما يقبل أو يرفض، حر في تفضيلاته أو قراراته. وللحصول منه على ماله الحق دائما في ألا يمنحه، فإنه كان ينبغي أن تقوم القدرة على إقناعه ؛ ومن يريد أن يفوز بتفضيله، كان عليه في نظره أن ينتصر على المنافسين إذا وجدوا، ومن أجل ذلك، كان عليه أن يبرز إعتبارات، ومزايا، أو أن يقدم هدايا ؛ ولكن القرار الاخير

---

1 - لقد كانت هذه الحرية، في المدارس، محروسة ومحدودة. انظر ما يذكره به Eschine في *Contre Timarque*، بخصوص المدارس والاحتياطات التي كان على المعلم أن يتخذها (9 - 10) وعن أمكنة اللقاء، انظر F. Buffière، المرجع السابق، ص ص : 561 وما يليها.

إنما يعود إلى الغلام نفسه : ففي هذه المبارة التي تجري هكذا ليس النصر مضمونا فيها أبدا. والحال، أن في هذا بالذات تكمن فائدتها. ولا شيء يشهد على ذلك أفضل من الشكوى الجميلة لهيرون المستبد، كما يوردها إكزنوفون[1]. فأن يكون المرء مستبدا ، يشرح إكزنوفون، لا يجعل العلاقة ممتعة، لا مع الزوجة ولا مع الغلام. لأن المستبد الطاغية لا يمكنه أن يتزوج إمرأة إلا من أسرة دنيا، فاقدا بهذا الشكل كل إمتيازات الإرتباط بأسرة « أغنى وأقوى من أسرته هو ». أما مع الغلام - وهيرون يحب دايلوكوس (Dailochos) -، فإن إمتلاك سلطة إستبدادية ينتج عوائق أخرى ؛ إن الحظوة التي يود هيرون الحصول عليها بكل قواه، فمن صداقته وبرضاه يحرص على أن ينتظرها منه ؛ ولكن أن « يسلبها منه بالقوة »، فإنه لا يشعر بالرغبة فيها أكثر « مما لو أضر نفسه بنفسه ». إن أخذ شيء ما من العدو ضد إرادته، هو أكبر المتع ؛ ولكن بالنسبة لحب الغلمان، فإن أجمله وألطفه هو ذلك الذي يمنحه الغلام بإرادته ورضاه. فأي متعة، مثلا، « في تبادل نظرات مع صديق يردها إليك ! وأي سحر في أسئلته ! وأي سحر في أجوبته ! فحتى الخصومات والخلافات تكون مليئة باللطف والجاذبية. ولكن التمتع بغلام بالرغم منه، فهذه قرصنة أكثر منها حب ». إن أشكلة المتع الجنسية وإستعمالاتها، في حالة الزواج، تتم إنطلاقا من العلاقة القانونية التي تمنح للرجل سلطة التحكم في المرأة، وفي الآخرين، وفي الثروة المادية، وفي البيت، والمسألة الجوهرية فيها هي في الإعتدال الذي ينبغي إدخاله على السلطة. أما في حالة العلاقة مع الغلمان، فإن أخلاقية المتع إنما ينبغي لها أن تشغل، من خلال إختلافات في السن، إستراتيجيات مرهفة ودقيقة يجب أن تعتبر حرية الآخر، وقدرته على الرفض، ورضاه الضروري.

- 4 في هذه الأشكلة للعلاقة بالمراهق تكتسي مسألة الزمن أهمية خاصة، ولكنها تطرح بطريقة غريبة. فالذي يهم لم يعد، كما في حال الحمية، هو اللحظة المناسبة للفعل ولا، كما في حالة الإقتصادي، المحافظة الثابتة على بنية علائقية : بل بالأحرى المسألة الصعبة للزمن العارض والمرور العابر. وتعبر هذه المسألة عن نفسها بطرق مختلفة، وفي البداية كمشكلة « حد » : ما هو الزمن الذي إبتداء منه ينبغي

1 - Xénophon, *Hiéron*, I.

أن يعتبر غلام ما أنه قد تجاوز سن أن يكون شريكا محترما في علاقة حب؟ في أي سن يصير من غير الملائم بالنسبة إليه أن يقبل بهذا الدور، وبالنسبة لعاشقه أن يريد فرضه عليه ؟ وهذه ذمامة معروفة جيدا عن علامات الرجولة التي يجب أن تسجل العتبة التي يصرح بأنها أكثر تعذرا على المس قدر ما ينبغي في الواقع أن تجتاز في معظم الأحيان وبقدر ما نمنح لأنفسنا إمكانية معاقبة أولئك الذين يخرقونها؛ فاللحية الأولى، **كما نعرف، كانت تعتبر** بمثابة هذه العلامة لمحتومة، ولقد كانت الموسى التي **تحلقها ينبغي لها أن تقطع**، كما كان يقال، خيط الحب والغرام[1]. وعلى كل حال، فإنه ينبغي أن نسجل بأن اللوم لم يكن يوجه ببساطة للغلمان الذين كانوا يقبلون بلعب دور لم يعد يتناسب مع رجولتهم، ولكنه كان يوجه أيضا للرجال الذين كانوا يعاشرون غلمانا متقدمين جدا في السن[2]. وسينتقد الرواقيون على أنهم كانوا يحافظون على محبوبيهم طويلا – إلى حد الثامنة والعشرين – ـ ولكن الحجة التي سيقدمونها والتي تمدد بطريقة ما حجة Pausanias في « المأدبة » (فقد كان يدافع عن أنه لكي لا نتعلق إلا بالشباب الذي له قيمة، فإن القانون كان يجب أن يحظر العلاقات مع الصبيان (3))، تبين بأن هذا الحد لم يكن قاعدة كونية أكثر مما كان موضوع جدال يتيح حلولا كافية التباين.

على أن هذا الإنتباه إلى زمن المراهقة وحدوده كان بلا شك علامة على تقوية الحساسية بالجسد الشاب وجماله الخاص ومختلف علامات تطوره ؛ فقد صارت البنية الجسدية المراهقة موضوع نوع من التقييم الثقافي ملح جدا. فأن يتمكن الجسد الذكوري من أن يكون جميلا، فيما وراء سحره الأول، فإن اليونان لم يكونوا يجهلون هذا ولا لينسونه ؛ ولقد كان فن النحت يتعلق بالجسد الراشد؛ ويرد في « مأدبة » إكزنوفون بأن العناية كانت شديدة لإختيار أجمل الشيوخ، كما كان يفعل Tallophores d'Athéna [4]. ولكن في الأخلاق الجنسية، كان الجسد الشاب بسحره الخاص هو الذي يقترح على أنه « الموضوع الجيد »للمتعة. وقد نخطأ في الإعتقاد بأن سماته كانت مقيمة بسبب قرابتها مع الجمال النسوي. بل إنها

1 - Platon, *Protagoras*, 309 a.

2 - انظر الانتقادات ضد منيون في إكزنوفون، *Anabase*, II, 6, 28.

3 - Xénophon, *Banquet*, IV, 17.

4 - Xénophon, *Ibid.*

كانت كذلك في ذاتها أو في تجاورها مع علامات وعرابين رجولة في طريقها إلى التكون : فالحيوية والتحمل والحمية كانت تشكل جزءا من هذا الجمال : وقد كان من الجيد بالذات أن تأتي التمرينات الرياضية، والرياضية البدنية، والمباريات، والصيد، لتقويته، ضامنة بهذا الشكل الاتسقط هذه الأناقة في الرخاوة والتأنث[1]. على أن الغموض النسوي الذي سيدرك فيما بعد (بل حتى خلال العصر القديم) كمكون - بل أفضل من ذلك كالسبب السري - لجمال المراهق، كان بالأحرى في المرحلة الكلاسيكية هو ما يجب على الغلام أن يتجنبه وأن يتحرس منه. لقد كان هناك عند اليونان جمالية أخلاقية كاملة لجسد الغلام ؛ وهي تكشف عن قيمته الشخصية وعن قيمة الحب الذي يكن له. أما الرجولة كعلامة جسدية مادية فيجب أن تغيب عنه ؛ ولكن ينبغي عليها أيضا أن تكون حاضرة كشكل مبكر ووعد سلوك : التصرف سلفا مثل الرجل الذي لم يصل بعد إلى أن يكونه.

غير أن بهذه الحساسية يرتبط أيضا القلق أمام هذه التغييرات السريعة جدا وقرب نهايتها، والشعور بالطابع العابر لهذا الجمال ولمرغوبيته المشروعة، والخوف، الخوف المزدوج المعبر عنه غالبا عند المحب في أن يرى المحبوب يفقد أناقته، وعند المحبوب في أن يرى المحبين يصرفون النظر عنه. وحينئذ، فإن المسألة المطروحة تصبح هي مسألة التحويل الممكن، الضروري أخلاقيا والمفيد إجتماعيا، لرابطة الحب (المحكوم عليها بالزوال) إلى علاقة صداقة، Philia. وتتميز هذه الأخيرة عن علاقة الحب الذي يحدث والذي يستحب أن تنشأ عنها ؛ فهي علاقة دائمة، لا تنتهي إلا بنهاية الحياة نفسها، وهي تمحي اللاتماثلات التي كانت متضمنة في العلاقة الإيروسية (الغرامية) بين الرجل والمراهق. وقد كانت إحدى الموضوعات المتواترة في التفكير الأخلاقي حول هذا النوع من العلاقات أنها يجب أن تتحرر من العرضية : العرضية التي هي واقع عدم ثبات الشركاء، ونتيجة شيخوخة الغلام الذي يفقد فتنته ؛ ولكنها أيضا قاعدة، لأنه ليس حسنا أن نحب غلاما تجاوز

---

1 - حول التقابل بين الغلام القوي والغلام الرخو، انظر أفلاطون، *Phèdre* 239 i-d ، و *Rivaux*. وبخصوص القيمة الإيروسية للغلام الذكوري وتطور الذوق نحو جسدية أكثر تأنيثا، ربما سلفا في القرن الرابع، انظر K. J. Dover في. م. س. صص : 88-94. وعلى كل حال ، فإن مبدأ أن سحر غلام صغير يرتبط بأنوثة قد تسكنه سيصير موضوعا مالوفا فيما بعد.

سنا معينة، كما أنه ليس حسنا بالنسبة إليه أن يترك نفسه يحب. على أن هذه العرضية لا يمكنها أن تتجنب إلا إذا بدأت الصداقة، في حماسة الحب سلفا، تنمو وتتطور: الصداقة (Philia)، أي تشابه الطبع وشكل الحياة، وإقتسام الأفكار والوجود، والعطف المتبادل[1]. إن هذه النشأة وهذا العمل للصداقة الدائمة في الحب هي التي يصفها إكزنوفون عندما يرسم لوحة الصديقين اللذين ينظران إلى بعضهما البعض، ويتحادثان، ويثقان في بعضهما البعض، ويفرحان أو يحزنان معا من النجاحات والإخفاقات ويسهر كل منهما على الاخر: «فبتصرفهما على هذا النحو لا يكفان، حتى الشيخوخة، عن إعزاز حنانهما المتبادل وعن التمتع به.»[2].

5 - إن هذا التساؤل حول العلاقات مع الغلمان يأخذ، بصفة عامة جدا، شكل تفكير حول الحب. ومن هنا، فإنه لا ينبغي أن نستنتج بأن إيروس(Eros)، بالنسبة لليونان لم يكن ليأخذ مكانه الا داخل هذا النوع من العلاقات، وأنه لم يكن بإمكانه أن يميز العلاقات مع امرأة: فإيروس يمكن أن يربط بين كائنات بشرية من أي جنس كانت؛ ويمكن أن نرى عند إكزنوفون بأن نيكيراتوس وزوجته كانت تربط بينهما روابط «إيروس» و«أنتيروس»[3]. فالإيروس ليس بالضرورة «لوطيا»، ولا مقصورا على الزواج؛ ولا يتميز الرباط الزوجي عن العلاقة مع الغلمان في كون أنه قد يكون غير متلائم مع قوة الحب وتبادليته. فالإختلاف يوجد في مكان آخر. إن الأخلاق الزوجية، وبشكل أدق الأخلاقية الجنسية للرجل المتزوج، لا تستدعي، لتتشكل وتعرف قواعدها، وجود علاقة من نوع الإيروس (حتى ولو كان من الممكن جدا أن يوجد هذا الرباط بين الأزواج). وبالمقابل، فحينما يتعلق الأمر بتعريف ما ينبغي أن تكون عليه، لتصل إلى الشكل الأجمل والأكمل، علاقة رجل بغلام، وحينما يتعلق الأمر بتحديد ما هو الإستعمال، داخل علاقتهما، الذي يمكنهما أن يقيماه لمتعهما، فحينئذ تصير الإحالة على الإيروس ضرورية. وهكذا فإن أشكلة علاقتهما إنما تتعلق بـ«الإيروسية» (Erotique). ذلك أن بين زوجين، يمكن

---

1 - J. Cl. Fraisse, op. cit. حول تعريف الصداقة

2 - Xénophon, *Banquet*, VIII, 18. (18, 13, VIII). كل هذا المقطع من خطاب سقراط يتميز بالقلق أمام عرضية الغرامات الذكورية وبالدور الذي على دوام الصداقة أن تلعبه فيها.

3 - Xénophon, *Banquet*, VIII, 3.

للوضع المرتبط بحالة الزواج، وإدارة البيت، والحفاظ على الخلفة، أن يؤسس مبادئ التصرف، ويعرف قواعده ويثبت أشكال الإعتدال المطلوب. وبالمقابل، فإن بين رجل وغلام يوجدان في وضع إستقلال متبادل، واللذين ليس بينهما أي إكراه مؤسساتي، ولكن لعبة مفتوحة (بتفضيلات، وإختيارات، وحرية حركة، ونهاية غير مؤكدة)، فإن مبدأ تنظيم التصرفات إنما ينبغي أن يطلب من العلاقة نفسها، ومن طبيعة الحركة التي تحمل الواحد منهما نحو الآخر والتعلق الذي يربطهما بشكل متبادل. وإذن فالأشكلة ستتم في شكل تفكير حول العلاقة نفسها : وهو في آن واحد تساؤل نظري حول الحب وتساءل تعليمي حول طريقة الحب.

والواقع أن فن الحب هذا إنما كان يتوجه إلى شخصين. أكيد أن المرأة وسلوكها لم يكونا غائبين تماما عن التفكير حول الإقتصاد، ولكنها لم تكن حاضرة هنا إلا بصفتها عنصرا مكملا للرجل ؛ فلقد كانت موضوعة تحت سلطته الحصرية، وإذا كان ينبغي أن تحترم في إمتيازاتها، فبالحد الذي كانت تبين فيه عن إستحقاقها له والذي كان فيه مهما أن يظل رب الأسرة سيد نفسه. وبالمقابل، فإن الغلام يمكن أن يجبر على التحفظ الذي يفرض نفسه في هذا السن، فبرفضه الممكن (المهيب ولكن المحترم) وقبولاته المحتملة (المأمولة، ولكن المشكوك فيها بسهولة)، فإنه يشكل، أمام المحب، مركزا مستقلا. وسيكون على الإيروسية أن تنتشر من مركز إلى آخر في هذا النوع من القطع الإهليلجي. ففي الفن الإقتصادي وفي الحمية، كان الإعتدال الإرادي للرجل يتأسس جوهريا على علاقته بذاته ؛ أما في الإيروسية، فاللعبة أكثر تعقيدا ؛ فهي تتضمن أن يتحكم المحب في ذاته ؛ وهي تتضمن أيضا أن يكون المحبوب قادرا على إقامة علاقة سيطرة على نفسه ؛ وهي تتضمن أخيرا، في الإختيار المفكر الذي يقومان به تجاه بعضها البعض، علاقة بين الإعتدالين. بل يمكن أن نسجل إتجاها معينا لتمييز وجهة نظر الغلام ؛ فحول تصرفه هو يتم التساؤل وإليه هو تقدم النصائح والأراء والتعليمات : كما لو كان من المهم جدا وقبل كل شيء تشكيل إيروسية للموضوع المحبوب، أو على الأقل للموضوع المحبوب من حيث أن عليه أن يتكون كذات تصرف أخلاقي ؛ ولعل هذا بالذات هو ما يظهر في نص كإمتداح إبكرات، المنسوب إلى ديموستين.

2

شرف الغلام

أمام « المأدبتين » الكبيرتين، « مأدبة » أفلاطون « ومأدبة » إكزنوفون، وأمام "فيدر "، يظهر كتاب "Eroticos"لديموستين المزعوم فقيرا نسبيا. إنه خطاب أبهة، وهو في نفس الآن تمجيد لرجل شاب وعظة موجهة إليه : وتلك كانت هي الوظيفة التقليدية للمديح - تلك التي تذكرها « مأدبة » إكزنوفون - « إرضاء الشباب »، و « في نفس الوقت تعليمه ما يجب أن يكون عليه »[1]. مديح إذن ودرس. غير أنه من خلال إبتذالية الموضوعات ومعالجتها - وهي نوع من الأفلاطونية المضعفة بعض الشيء - ، فإنه من الممكن إبراز بعض السمات المشتركة بين الأفكار حول الحب والكيفية التي كانت تطرح بها فيها مسألة « المتع ».

1 - هناك إنشغال يحرك مجمل النص، ويحدده معجم يحيل، بشكل ثابت جدا، على الشرف والعار. وعلى طول الخطاب، ترد مسألة aischunè، هذا العار الذي هو في آن واحد الفضيحة التي يمكن أن تلحقنا، والشعور الذي يتحاشاها. يتعلق الأمر بما هو قبيح ومخز(aischron)، والذي يتعارض مع ما هو جميل أو الذي هو في آن واحد جميل وعادل. كما يتعلق أيضا بما يجلب اللوم والاحتقار (epitimè, Oneidos)، وما يشرف ويمنح السمعة الحسنة (entimos, endoxos). وعلى كل حال، فمنذ بداية "Eroticos"، يحدد عاشق إبيكرات هدفه : أن المديح يقدم للمحبوب الشرف وليس العار، كما يحدث ذلك حينما تلفظ المدائح من

1 - Xénophon, *Banquet*, VIII, 12. وحول العلاقات بين المدح والقاعدة، انظر كذلك ارسطو، *Rhétorique*, 4, 9.

لدن المطاردين القليلي الحياء[1]. ويذكر بإنتظام بهذا الإهتمام، فمن المهم أن يتذكر الشاب أنه بسبب نشأته ووضعه، فإن أقل إهمال حول مسألة تخص شرفه إنما يخاطر بأن يشمله بالعار ؛ بل يجب عليه أن يتذكر باستمرار، وعلى سبيل المثال، أولئك الذين، بقوة يقظتهم، إستطاعوا أن يحفظوا شرفهم خلال علاقتهم[2]؛ وعليه كذلك أن يعنى بألا « يشوه مزاياه الطبيعية » وألا يخدع آمال أولئك الذين هم فخورين به[3].

وهكذا يظهر سلوك الغلام على أنه ميدان بالغ الحساسية للفصل بين ماهو مخجل وما هو ملائم، بين ما يشرف وما يعيب. ولعل هذا بالذات هو ما يهم أولئك الذين يريدون أن يفكروا في الغلمان، وفي الحب الذي يكنوه لهم والتصرف الذي عليهم أن يسلكوه تجاههم. فـPausanias، في « مأدبة » أفلاطون، وهو يذكر تنوع الأخلاق والأعراف بخصوص الغلمان، يشير إلى ما يعتبر « مخجلا » أو « جميلا » في Élide، و Sparte، وThèbes، وIonie، عند البرابرة، وأخيرا في آثينا[4]. ويذكر فيدر بالمبدأ الذي يجب أن يوجهنا في مسألة حب الغلمان كما في الحياة بصفة عامة : « فبالأشياء الشنيعة يرتبط العار ؛ وبالجميلة، من جهة أخرى، ترتبط الرغبة في التقدير : فغياب هذا أو ذاك يحرم على كل مدينة كما على كل فرد خاص ممارسة نشاط كبير وجميل »[5]. ولكن يجب أن نلاحظ بأن هذه المسألة لم تكن ببساطة مسألة تخص فقط بعض الأخلاقيين المتشددين. بل كان سلوك الغلام، وشرفه والعار الذي يمكن أن يلحقه، موضوع فضول إجتماعي كامل ؛ فلقد كان يهتم بكل ذلك، ويتحدث عنه، ويتذكر بإستمرار : فلمهاجمة Timarque، لم يترددEschine في أحياء الشائعات التي كانت قد إنتشرت حوله، سنين من قبل، حينما كان خصمه لايزال غلاما صغيرا[6]. ومن جهة أخرى، يبين"Eroticos" وهو يمر على ذلك دون أن يتوقف عنده كم كان الغلام، بشكل طبيعي، موضوع

1 - Démosthène, *Eroticos*, 1.
2 - *Ibid.*, 5.
3 - *Ibid.*, 53 . وتبين « خطابة » *(Rhétorique)* ارسطو (9, I) أهمية مقولات Kalon وAischron في المدح
4 - Platon, *Banquet*, 182 a-d.
5 - *Ibid.*, 178 d.
6 - Eschine, *Contre -Timarque*, 39-73.

إهتمام متشكك من طرف محيطه؛ فقد كان يلاحظ، ويراقب، ويعلق على لباسه وعلاقاته ؛ وحوله كانت تنشط الألسنة القارصة ؛ وقد كانت العقول الميالة إلى الايذاء مستعدة لتوبيخه إذا ظهر متعجرفا أو وقحا ؛ ولكنها كانت سريعة إلى إنتقاده إذا أبان عن كثير من السهولة(1). على أنه لا يمكننا أن نمتنع، بطبيعة الحال، عن التفكير في ماكان عليه، في مجتمعات أخرى كان فيها سن الزواج متأخرا جدا بالنسبة للنساء، وضع الفتيات حينما كانت تصرفاتهن الماقبل زوجية تشكل، بالنسبة لهن وبالنسبة لأسرهن، رهانا أخلاقيا وإجتماعيا مهما.

2 - ولكن بالنسبة للغلام اليوناني، فإن أهمية شرفه لا تتعلق ـ كما سيكون الحال لاحقا بالنسبة للفتاة الأوروبية ـ بزواجه المقبل : بل إنها تمس بالأحرى وضعه، ومكانه المستقبلي في المدينة. وبطبيعة الحال، فلنا ألف دليل على أنه كان يمكن لغلمان ذوي سمعة مشبوهة أن يمارسوا أعلى الوظائف السياسية ؛ ولكن عندنا كذلك كثير من الشهادات تبين بأن هذا نفسه كان يمكن أن يلامون عليه ـ دون إعتبار للعواقب القضائية الهائلة التي كان يمكن لبعض سوء السير أن تنتجها : وقضية تيمارك تبين ذلك جيدا. وكما يذكر صاحب Eroticos الشاب إبيكرات بذلك بكامل الوضوح، فإن جزءا مهما من مستقبله، بالدرجة التي يمكنه أن يبلغها في المدينة، إنما يتحدد اليوم والآن، بحسب الكيفية، المشرفة أم لا، التي عليه أن يعرف كيف يتصرف بها : والمدينة، التي لا تريد أن تلجأ إلى أول من يتقدم، ستعرف كيف تدخل في إعتبارها السمعات المكتسبة(2) ؛ والذي يكون قد إستخف بنصيحة ما، فإنه سيحمل، طول حياته، شقاء زيغه وضلاله. وإذن، فإن الحرص، حينما يكون الرجل لا يزال غلاما، على تصرفه الخاص، ولكن أيضا حراسة شرف الصغار، حينما يصير أكثر تقدما في السن، هما شيئان ضروريان معا. إن هذا السن الإنتقالي الذي يكون فيه الغلام مرغوبا فيه إلى هذا الحد وشرفه هش إلى هذه الدرجة، يشكل إذن فترة إمتحان عسير : لحظة تختبر فيها قيمته، بهذا المعنى أن عليها في آن واحد أن تتكون وتمارس وتقاس. وتبين بعض السطور بوضوح، في آخر النص، الطابع «الرائزي» الذي يتخذه سلوك الغلام في هذه المرحلة من حياته.

1 - Démosthéne, *Eroticos*, 17-19.

2 - *Ibid.*, 55.

فصاحب المدح، بحثه لإبيكرات، يذكره بأنه سيكون هناك نزاع(agon)، وأن الجدل سيكون هو جدل dokimasie[1] : ويتعلق الأمر هنا بالكلمة التي يشار بها إلى الإمتحان الذي يقبل الشبان في نهايته في نظام الفتوة (في اثينا) أوالمواطنين في بعض المناصب القضائية. فالتصرف الأخلاقي للغلام إنما يدين بأهميته والإهتمام الذي على الجميع أن يوليه له، إلى كون أنه يساوي، في نظر الجميع، إمتحانا تأهيليا. والنص يقول ذلك بواضح العبارة : «إنني أرى ... بأن مدينتنا ستكلفك بإدارة إحدى مصالحها ؛ وأنها، كلما كانت مواهبك ساطعة، كلما إعتبرتك أهلا لمناصب مهمة، وكلما أرادت بأسرع وقت ممكن إمتحان قدراتك»[2].

3 - ولكن على ماذا ينصب الإمتحان بالذات؟ وبخصوص أي نمط من السلوك ينبغي على إبيكرات أن يحرص على إقامة الفصل فيه بين ماهو مشرف وما ليس كذلك؟ إن الإمتحان ينصب على النقاط المعروفة جيدا في التربية اليونانية : هيئة الجسد (تجنب rhathumia بعناية، هذه الرخاوة التي هي دائما علامة فاضحة، مخلة بالشرف)، النظرات (التي يمكن أن يقرأ فيها الإحتشام، (aidos) طريقة الكلام (عدم اللوذ بالصمت، ومعرفة مزج الكلام الجاد بالكلام السحطي)، وقيمة الناس المتعامل معهم.

ولكن التمييز بين المشرف والمخجل إنما يتم بالخصوص في ميدان السلوك الغرامي. وحول هذه النقطة، يجدر أولا تسجيل أن المؤلف - وفي هذا بالذات يبرز النص كإمتداح للحب وكمديح للغلام في نفس الوقت - ينتقد الرأي التي يضع شرف الغلام في الرفض المنهج للملاحقين له : ومن دون شك، فإن بعض العاشقين يدنسون العلاقة نفسها (Lumainestai toi progmati)[3]؛ ولكن ينبغي ألا نخلط بينهم وبين أولئك الذين يثبتون إعتدالهم. فالنص لا يرسم حد الشرف بين أو لئك الذين يطردون مطالبيهم وأولئك الذين يقبلونهم. وبالنسبة لغلام يوناني، فكون أن العاشقين يلاحقونه لم يكن بطبيعة الحال يشكل عارا: بل كان بالأحرى علامة واضحة على مزاياه، لأن عدد العاشقين كان يمكن أن

1 - Démosthène, *Eroticos,* 53.
2 - *Ibid.*, 54.
3 - *Ibid.*, 3.

يكون موضوع إفتخار مشروع، وفي بعض الأحيان زهو باطل. ولكن قبول العلاقة الغرامية، والدخول في اللعبة (حتى ولو لم يكن الغلام يلعب تماما اللعبة التي كان يقترحها العاشق) لم يكن كذلك يعتبر عارا. فالذي يمدح إبيكرات يفهمه جيدا بأن كون أنه جميل ومحبوب إنما يشكل بالنسبة إليه حظا مزدوجا (eutuchia)[1]: شريطة أن يعرف كيف يستخدمه على الوجه الأكمل. هنا تكمن النقطة التي يلح عليها النص والتي يحدد فيها ما يمكن أن نسميه بـ «نقطة الشرف»: إن هذه الأشياء (ta pragmata) ليست في ذاتها وبشكل مطلق حسنة أو قبيحة؛ بل إنها تتغير حسب الذين يمارسونها[2]. فـ«الإستعمال» هو الذي يحدد قيمتها الأخلاقية، حسب مبدأ كثيرا ما نجده مصاغا في أمكنة أخرى. وعلى كل حال، فإنها تعابير قريبة جدا مما نلتقي به في «المأدبة»: «لا شيء مطلق في هذه المادة؛ فليس للشيء، وحده، وفي ذاته، جمالا ولا قبحا؛ ولكن ما يجعله جميلا هو جمال تحققه؛ وما يجعله قبيحا، هو قبح هذا التحقيق»[3].

والحال أنه، إذا بحثنا عن معرفة كيف يقام، بشكل دقيق، فصل الشرف في العلاقة الغرامية، فإنه يجب الإعتراف بأن النص يظهر إضماريا جدا. وإذا كان الخطاب يعطي إشارات حول ما ينبغي أن يفعله إبوكرات أو ما فعله لترويض جسده وتكوين شجاعته، أو لإكتساب المعارف الفلسفية التي ستكون ضرورية بالنسبة إليه، فإنه لا يقول أي شيء عما يمكن أن يقبل أو يرفض في موضوع العلاقة الجسدية. ومع ذلك هناك شيء واضح: إنه لا ينبغي رفض كل شيء (الغلام «يمنح حبه»)، ولكن لا ينبغي كذلك قبول كل شيء: «لا أحد يمكن أن ينخدع بعلامات حبك عندما تتلائم مع العدل والأخلاق؛ أما بالنسبة لتلك التي تنتهي إلى العار، فلا أحد يجازف بتصور حتى الأمل فيها: متى كانت كبيرة الحرية التي يمنحها إعتدالك لكل ذوي النيات الحسنة؛ ومتى كان كبيرا تتبيط الهمة التي يوحي بها للذين يريدون التجرأ عليك»[4]. فالاعتدال – Söphrosune –، الذي يطلب بما هو إحدى الميزات الأساسية للغلمان، يتضمن تمييزا في الإتصالات الجسدية. ولكن،

1 - Démosthène, *Eroticos*, 5.
2 - *Ibid.*, 4.
3 -Platon, *Banquet*, 183 d, aussi 181 a.
4 - Démosthène, *Eroticos*, 20.

لا يمكننا أن نستدل، من هذا النص، على الأفعال والحركات التي قد يفرض الشرف رفضها. بل ينبغي أن نلاحظ بأن في «فيدر» الذي يتقدم فيه الموضوع مع ذلك بكثير من التفصيل، فإن الغموض وعدم الدقة يهيمن عليه كذلك بشكل كبير. فعلى طول الخطابين الأولين حول مناسبة الإستسلام لمن يحب أو لمن لا يحب، وفي الخرافة الكبيرة لمقرن النفس مع حصانها الجموح وحصانها الطيع، يبين نص أفلاطون أن مسألة الممارسة «المشرفة» هي مسألة جوهرية : ومع ذلك، فلا يشار إلى الأفعال أبدا إلا بعبارات «رضي» أو «منح حبه»(charizesthai)، «فعل الشيء»(diaprattesthai)، «إستخلاص أكبر متعة ممكنة من المحبوب»)، «الحصول على ما نريد»(peithesthai)، «التمتع» .(aplauesthai). فهل يتعلق الأمر باحتشام ملازم لهذا النوع من الخطاب ؟ بلا أدنى شك ؛ ولعل اليونان كانوا سيعتبرون أنه من الوقاحة أن تسمى، وبالذات في خطاب أبهة، أشياء لم تكن تذكر، حتى في المجادلات أو في المرافعات، إلا من بعيد. ويمكن أن نفكر أيضا بأنه لم يكن من الضروري قط أن يتم الإلحاح على تمييزات كانت معروفة لدى الجميع : فكل واحد كان يمكنه أن يعرف جيدا ما هو مشرف أو مخجل أن يقبل بالنسبة للغلام. ولكن يمكننا أن نذكر أيضا بما كان قد ظهر سلفا مع علم التغذية وفن الإقتصاد : أن التفكيرالأخلاقي يهتم قليلا بالتعريف الدقيق للرموز التي ينبغي إحترامها ولوحة الأفعال المباحة أو المحرمة، وكثيرا جدا بتمييز نوع الموقف، ونوع العلاقة بالذات التي هي مطلوبة.

4 - والواقع أن النص يبين جيدا، إن لم يكن الأشكال الإشارية التي ينبغي إحترامها والحدود الجسدية التي لا يجب تجاوزها، فعلى الأقل المبدأ العام الذي يحدد في هذا النظام من الأشياء كيفية الوجود وطريقة التصرف. فكل إمتداح إبوكرات يحيل على سياق صراعي ينبغي فيه على جدارة ولمعان الغلام الشاب أن يثبت تفوقه على الآخرين. لنمر على هذه الموضوعات المتواترة جدا في خطابات الأبهة : أن من يمدح يتفوق على المديح الذي يقال فيه، وأن الكلام يجازف بأن يكون أقل جمالا من الذي يتكلم[1] عنه ؛ أو أيضا أن الغلام يتفوق على الآخرين بمزاياه الجسدية والأخلاقية : فجماله لا يقارن، كما لو أن «ربة الحظ»،

1 - Démosthène *Ibid.*, 7, 33, 16.

بتركيبها للمزايا الأكثر تنوعا والأكثر تعارضا، كانت قد أرادت أن « تضرب مثالا » للجميع[1]؛ فليست مواهبه وحسب، ولكن حديثه هو الذي يضعه فوق الاخرين[2]؛ ومن بين كل التمارين التي يمكن أن يلمع فيها، فقد إختار أنبلها، وأكثرها مكافأة[3]؛ وكون أن نفسه تكون مهيأة لـ« منافسات الطموح » ؛ وغير مكتف بالتميز بميزة واحدة، فإنه يجمع « كل تلك التي يمكن لإنسان عاقل أن يفخر بها »[4].

ومع ذلك، فإن جدارة ابيكرات وأهليته لا تكمن فقط في هذه الوفرة من المزايا التي تسمح له بأن يبتعد عن كل منافسيه وأن يكون مفخرة والديه[5]؛ بل إنها تكمن أيضا في كون أنه يحتفظ دائما، بالعلاقة مع أولئك الذين يقربونه، بقيمته البارزة ؛ فهو لا يستسلم لسيطرة أي واحد منهم ؛ وكلهم يريدون أن يجذبوه إلى حميميتهم ـ لكلمة Sunètheia في آن واحد المعنى العام للحياة المشتركة ومعنى العلاقة الجنسية[6]؛ ولكنه ينتصر عليهم، ويحقق عليهم تعاليا كبيرا، بحيث أنهم قد لا يجدون متعتهم إلا في الصداقة التي يحملونها له[7]. إن عدم الإستسلام، وعدم الخضوع، والمحافظة على وضعية الأقوى، والإنتصار بالمقاومة، والجدية، والإعتدال، على المطاردين والعاشقين : ها هو كيف يثبت الغلام الشاب قيمته في الميدان الغرامي.

فهل يجب، تحت هذه الإشارة العامة، تخيل رمز محدد، يمكن أن يكون مؤسسا على التماثل المألوف جدا لدى اليونان بين الأوضاع في الحقل الإجتماعي (مع الاختلاف بين « الأولين » والآخرين، الأقوياء الذين يحكمون وأولئك الذين يمتثلون، الأسياد والخدم)، وشكل العلاقات الجنسية (مع الأوضاع المسيطرة والخاضعة، الأدوار الفاعلة والمنفعلة، الإيلاج الممارس من طرف الرجل والمتلقى من طرف شريكه) ؟ فالقول بأنه لا يجب الإستسلام، وعدم ترك الآخرين ينتصرون،

1 - Démosthène, *Eroticos*, 8, 14.
2 - *Ibid.*, 21.
3 - *Ibid.*, 23, 25.
4 - *Ibid.*, 30.
5 - *Ibid.*, 31.
6 - *Ibid.*, 17.
7 - *Ibid.*

وعدم القبول بوضع منحط يكون فيه تحت، معناه بلا ريب إقصاء، أو التحذير من ممارسات جنسية قد تكون مهينة بالنسبة للغلام، والتي قد يوضع بواسطتها في وضع أسفل[1].

ولكن من المحتمل أن يحيل مبدأ الشرف و« التفوق » المتواصل - فيما وراء بعض التعليمات الدقيقة - على نوع من أسلوب عام : فلم يكن ينبغي (خصوصا في نظر الرأي العام) للغلام أن يتصرف « سلبيا »، ولا أن يبدي أية مقاومة، وأن يستسلم دون عراك، وأن يصير شريكا مجاملا راضيا بملذات الآخر، وأن يشبع نزواته، وأن يهدي جسده لمن يريد وكيفما يريد، برخاوة، بتذوق الشهوة الحسية أو مصلحيا. لأن هنا تكمن فضيحة الغلمان الذين يقبلون بأي كان، ويظهرون علنا بدون تحفظ، ويتنقلون من يد إلى يد، ويمنحون كل شيء إلى أعلى مزايد. وهذا مالا يفعله إبوكرات ولن يفعله، وهو الحريص على رأي الناس فيه، وعلى المرتبة التي سيكون عليه إحتلالتها، وعلى العلاقات المفيدة التي يمكنه رطبها.

5 - ويكفي هنا أيضا أن نشير بسرعة إلى الدور الذي يوكل صاحب "إيروتيكوس" إلى الفلسفة أن تلعبه في هذه الحراسة للشرف وهذه المبارزات في التفوق التي يستدعى لها الغلام الشاب كما لإمتحانات خاصة بسنه. إن هذه الفلسفة، التي لا يتحدد مضمونها بطريقة أخرى إلا بواسطة الإحالة على الموضوع السقراطي لـ "epimeleia heauton"، « هم الذات »[2]، وعلى الضرورة، السقراطية أيضا، للربط بين المعرفة والتمرين (epistèmè-meletè)، إن هذه الفلسة لا تظهر كمبدأ لعيش حياة أخرى، ولا للإمتناع عن كل المتع، بل إنها تستدعى من طرف ديموستين - المزعوم كمكمل لا بد منه للإختبارات الأخرى : « أفهم أنه ليس أخرقا، من بيان المنافسة وتحمل عدد من التجارب للزيادة في الربح، والقوة الجسدية وكل الإمتيازات التي من هذا النوع... وفي نفس الوقت عدم البحث عن وسائل تحسين الملكة التي تحكم كل الباقي »[3]. وبالفعل، فإن ما تستطيع الفلسفة أن تعلمه، هو

1 - حول أهمية عدم الخضوع والتحفظات بخصوص اللواطة والسلوك السليب في العلاقات اللوطية، انظر
K. J. Dover *L'homosexualité grecque*, pp. 125-134.

2 - *Eroticos*, 39-43.

3 - *Ibid.*, 38.

أن يصير المرء « أقوى من ذاته » ؛ وحينما يصبح كذلك، فإنها تمنحه إضافة إلى ذلك إمكانية أن ينتصر على الآخرين. فهي، بذاتها، مبدأ قيادة لأنها هي وحدها القادرة على توجيه التفكير : « إن الفكر، في الشؤون البشرية، يقود كل شيء، ويمكن للفلسفة، بدورها، أن توجهه جيدا في ذات الوقت الذي تمارسه »[1]. وهكذا نرى أن الفلسفة خير ضروري لحكمة الرجل الشاب ؛ ولكن ليس لتوجيهه نحو شكل آخر من الحياة، وإنما لتمكينه من ممارسة التحكم في ذاته والتفوق على الآخرين، في اللعبة الصعبة للتجارب التي تجب مواجهتها والشرف الذي ينبغي حفظه.

واضح إذن أن كل هذا الإ «Eroticos» إنما يدور حول مشكلة هذا التفوق المزدوج على الذات وعلى الاخرين في هذه المرحلة الصعبة التي يجذب فيها شباب وجمال الغلام كثيرا من الرجال الذين يحاولون أن « ينتصروا » عليه. لقد كانت المسألة في فن التغذية (الحمية) تتعلق بالخصوص بالسيطرة على الذات وعلى عنف فعل خطير ؛ وكانت في فن الإقتصاد تتعلق بالسلطة التي تمارس على الزوجة. أما هنا، فالمشكلة، حين يتخذ الفن الغرامي (Erotique) وجهة نظر الغلام، هي معرفة كيف سيستطيع تأمين تحكمه في ذاته بعدم الإستسلام للآخرين. فنحن هنا في نظام، لا الإعتدال الذي ينبغي إدخاله على سلطتنا الخاصة، ولكن على مستوى أحسن طريقة لمقارنة أنفسنا بسلطة الآخرين وذلك بتأمين تحكمنا الخاص في ذواتنا. وفي هذا الصدد، تتخذ حكاية موجزة توجد في وسط الخطاب قيمة رمزية كبيرة. يتعلق الأمر بمكان عمومي تجري فيه مسابقة للعربات. ولكن المأساة الرياضية الصغيرة المحكاة لها علاقة مباشرة بالاختبار العمومي الذي يجتازه الغلام الشاب في تصرفه مع مطارديه ؛ وفيها نرى إبوكرات يقود مقرنه (والإحالة على Phèdre محتملة) ؛ فهو على وشك الهزيمة، وعربته توشك أن تحطم من طرف مقرن الخصم ؛ أما الجمهور، فعلى الرغم من ميله إلى التلذذ بالحوادث بصفة عامة، فإنه يتحمس للبطل، بينما البطل « أقوى حتى من قوة مقرنه، يتوصل إلى الإنتصار على أحسن منافسيه »[2].

إن هذا الكلام الموجه إلى ابيكرات ليس بكل تأكيد أحد أعلى أشكال التفكير اليوناني حول الحب. ولكنه يظهر جيدا، في إبتذاليته نفسها، بعض الجوانب المهمة

1 - Eroticos, *Ibid.*, 37.
2 - *Ibid.*, 29-30.

لما يشكل «المشكل اليوناني للغلمان». إن الرجل الشاب ـ بين خروجه من المراهقة ولحظة بلوغه الوضع الرجولي ـ يشكل بالنسبة للأخلاق والفكر اليونانيين عنصرا هشا وبالغ الصعوبة. فشبابه مع الجمال الذي هو جماله (والذي من المفهوم أن كل رجل، بالطبع، يتأثر به)، والوضع الذي سيكون له (والذي ينبغي له، بمساعدة وتحت ضمانة محيطه، أن يتهيأ له) يكونان نقطة «إستراتيجية» تتطلب حولها لعبة معقدة؛ وشرفه الذي يتوقف جزئيا على الإستعمال الذي يقيمه لجسده والذي سيحدد أيضا إلى حد ما سمعته ودوره المقبلين، هو لعبة جد مهمة. فهنا يقوم بالنسبة إليه إختبار يتطلب عناية وتمرينا: وهنا تقوم أيضا، بالنسبة للآخرين، فرصة هم وإعتناء. وفي آخر إمتداحه لإبيكرات، يذكر الكاتب بأن حياة الغلام يجب أن تكون عملا «مشتركا»؛ وكما لو كان الأمر يتعلق بعمل فني ينبغي إتمامه، يدعو المؤلف كل الذين يعرفون إبوكرات لإعطاء هذه الصورة المستقبلية «أكبر إشعاع ممكن».

ولا حقا فيما بعد، في الثقافة الأوروبية، ستصير الفتاة الشابة أو المرأة المتزوجة بتصرفهما، وفضيلتهما، وجمالهما، وعواطفهما، موضوعات هم متميز؛ وسينتشر حولهما فن جديد للتغزل فيهما، وأدب ذو شكل روائي بالأساس، وأخلاق متشددة حريصة على تمامية جسدهن وصلابة التزامهن الزواجي، كل هذا سيثير حولهما الفضول والرغبات. وأيا كانت الدونية الثابتة لوضعهن في الأسرة أو في المجتمع، فإنه سيكون هناك إبراز وتقييم لـ«مشكلة» المرأة. فطبيعتها، وتصرفها، والعواطف التي توحي بها أو التي تحس بها، والعلاقة المباحة أو المحرمة التي يمكن أن تكون معها، ستصبح موضوعات تفكير، ومعرفة، وتحليل، وتقعيد. وبالمقابل، فإنه يبدو أن الأشكلة، في اليونان الكلاسيكية، كانت أكثر نشاطا بخصوص الغلام، مغذية حول جماله الهش، وشرفه الجسدي، وحكمته والتعلم الذي تتطلبه، هما أخلاقيا حادا. إن التميز التاريخي هنا لا يكمن في كون أن اليونان كانوا يجدون متعة في الغلمان، ولا حتى في أنهم قد قبلوا بهذه المتعة كمتعة مشروعة. بل إنه يكمن في أن هذا القبول بالمتعة لم يكن بسيطا، وأنه قد فسح المجال لتبلور ثقافي كامل. ولكي نتحدث بكيفية تخطيطية، فإن ما يجب إدراكه، هنا، ليس هو لماذا كان لليونان القدماء ميل نحو الغلمان، ولكن هو لماذا كانت لهم «لواطة»: أي لماذا بلوروا، حول هذاالميل، ممارسة غزلية، وتفكيرا أخلاقيا، وكما سنرى زهدية فلسفية.

3

موضوع المتعة

لكي نفهم كيف كان يؤشكل إستعمال « المتع » في التفكير حول حب الغلمان، فإنه يجب أن نتذكر مبدئا لم يكن من دون شك خاصا بالثقافة اليونانية، ولكنه إتخذ فيها أهمية بالغة ومارس، في التعليمات الأخلاقية، سلطة محددة. يتعلق الأمر بمبدإ التناظر بين العلاقة الجنسية والعلاقة الإجتماعية. وينبغي أن نفهم، بهذا التناظر، أن العلاقة الجنسية ـ المفكرة دائما إنطلاقا من الفعل– النموذج للإيلاج ومن قطبية تقابل الفاعلية والإنفعالية ـ كانت تدرك على أنها من نفس نوع العلاقة بين الأعلى والأسفل، بين الذي يسيطر والمسيطر عليه، بين الذي يخضع والذي يخضع، بين الذي ينتصر والذي ينهزم. فالممارسات المتعية كانت تفكر من خلال نفس المقولات كحقل المنافسات والتراتبات الإجتماعية : مماثلة في البنية الصراعية، في التقابلات والتمايزات، وفي القيم الممنوحة للأدوار الخاصة بالشركاء. إنطلاقا من هنا، يمكننا أن نفهم بأن هناك في السلوك الجنسي دورا مشرفا جوهريا، ومثمنا بقوة القانون : وهو الدور الذي يتعلق بأن يكون المرء فاعلا، وأن يسيطر، ويلج ويمارس على هذا النحو تفوقه.

من هنا عدة نتائج تتعلق بوضع أولئك الذين ينبغي أن يكونوا الشركاء المنفعلين لهذا النشاط. فالعبيد، بطبيعة الحال، هم رهن إشارة السيد : ووضعيتهم تجعل منهم موضوعات جنسية ليس هناك مجالا للتساؤل بخصوصها ؛ حتى إلى حد أنه كان يحدث أن يندهش من أن نفس القانون كان يحرم إغتصاب العبيد وإغتصاب الأطفال ؛ ولتفسير هذه الغرابة، يرى Eschine بأنه أريد بتحريم الإغتصاب حتى بالنسبة للعبيد بيان كم كان العنف شيئا خطيرا عندما كان يتوجه إلى الأطفال الجيدي النشأة. أما بخصوص إنفعالية المرأة، فهي تسجل دونية في الطبيعة والوضع ؛ ولكنها لا تلام كتصرف، لأنها مطابقة

بالذات لما أرادته الطبيعة ولما يفرضه الوضع. وبالمقابل، فإن كل ما يمكن في السلوك الجنسي أن يجعل الرجل الحر ـ وأكثر منه الرجل الذي، بميلاده وثروته، وحظوته، يحتل، أو ينبغي أن يحتل، المراتب الأولى بين الآخرين ـ يحمل علامات الدونية، والسيطرة المتحملة، والإخضاع المتقبل، لا يمكنه أن يعتبر إلا كشيء مذل : وهي مذلة أكبر وأعظم إذا خضع كموضوع، موافق، لمتعة الآخر.

والحال أن في لعبة قيم منظمة حسب مثل هذه المبادئ، فإن موقف الغلام ـ غلام الولادة الحرة ـ صعب جدا. فهو، بطبيعة الحال، لازال في وضعية « دونية » بهذا المعنى أنه لازال بعيدا عن التمتع بالحقوق والسلطات التي ستكون له حينما سيكون قد حقق كمال وضعه. ومع ذلك، فإن مكانه ليس قابلا للتطابق لا مع مكان العبد، بطبيعة الحال، ولامع مكان المرأة. وهذا يصح سلفا في إطار البيت والأسرة، كما يقول ذلك بوضوح مقطع لأرسطو من « السياسة ». ففي سياق معالجته لعلاقات السلطة وأشكال الحكم الخاصة بالأسرة، يعرف أرسطو، بالعلاقة مع رب الأسرة، موقف العبد، وموقف المرأة وموقف الطفل (الذكر). فقيادة العبيد، يقول أرسطو، ليست هي قيادة كائنات حرة ؛ أما قيادة إمرأة، فهي ممارسة سلطة « سياسية » تكون فيها العلاقات دائمة اللاتساوي ؛ وبالمقابل، فإن قيادة الأطفال يمكن أن يقال عنها إنها « ملكية »، لأنها تنهض « على المحبة وتقدم السن »[1]. وبالفعل، فإن الملكة التداولية تنقص عند العبد ؛ ولكنها حاضرة عند المرأة ؛ غير أنها لا تمارس لديها وظيفة التقرير ؛ أما عند الغلام، فالعيب لا ينصب إلا على درجة النمو الذي لم يصل بعد إلى نهايته. وإذا كانت التربية الأخلاقية للنساء مهمة لأنهن يشكلن نصف السكان الأحرار، فإن تربية الأطفال الذكور هي أكثر أهمية، لأنها تتعلق بالمواطنين المقبلين الذين سيشاركون في إدارة شؤون المدنية[2]. وهكذا يتبين لنا جيدا : بأن الطابع الخاص لموقف الغلام، والشكل المتميز لتبعيته، والكيفية التي يجب أن يعامل بها، حتى في الفضاء الذي تمارس فيه السلطة الهائلة لرب الأسرة، إنما تتحدد كلها بالوضع الذي سيكون له في المستقبل.

1 - Aristote, *Politique*, I, 12, 1259 a-d.
2 - Aristote, *Ibid.*, 1, 13, 1260 b.

ويطبق نفس الشيء إلى حد ما في لعبة العلاقات الجنسية. فمن بين «الموضوعات» المتباينة التي تم إقرارها، يحتل الغلام موضعا متميزا. فهو ليس موضوعا محرما بكل تأكيد؛ وقد كانت بعض القوانين تحمي في أثينا الأطفال الأحرار (ضد الراشدين الذين لن يكون لهم، أثناء فترة زمنية معينة على الأقل، حق الدخول إلى المدارس، ضد العبيد الذين يتعرضون للموت إذا حاولوا أن يفسدوهم، وضد **أباءهم أو أولياءهم الذين** يعاقبون إذا عهروهم)[1]؛ ولكن لا شيء يمنع ولايحرم **أن يكون المراهق، في نظر** الجميع، الشريك الجنسي لرجل ما. ومع ذلك، فهناك، في هذا الدور، مايشبه صعوبة ملازمة: شيء ما يمنع في آن واحد من أن يعرف هذا الدور بوضوح وأن يحدد بدقة في العلاقة الجنسية، والذي يلفت مع ذلك الإنتباه حول هذه النقطة ويتيح منح أهمية كبيرة وقيمة عالية لما يجب أولا يجب أن يحدث فيها. فهناك في هذا، وفي آلآن معا، ما يشبه مهمة عمياء ونقطة تقييم عال. إن دور الغلام هو عنصر يأتي ليلتقي فيه كثير من الريب بإهتمام شديد.

في «ضد تيمارك» (Contre Timarque)، يستخدم إشين قانونا هو بحد ذاته هام جدا لأنه يتعلق بآثار فقدان الأهلية المدنية والسياسية التي يمكن للتصرف الجنسي السيء للرجل - ويتعلق الأمر بدقة هنا بـ «العهارة» - أن يحدثها، لأنه يحرم عليه فيما بعد «أن يقبل في صفوف الأرخونات (الولاة) التسعة، أن يمارس الكهنوت، وأن يقوم بوظائف النيابة العامة». فالذي تعهر لم يعد يمكنه أن يمارس أية وظيفة قضائية في المدينة أو خارجها، إنتخابية أو ممنوحة بالقرعة. فلا يمكنه أن يقوم بوظائف أمين المال، ولا بوظائف سفير، ولا أن يصير مدعيا عاما أو مخبرا مأجورا، من بين الذين ينتمون إلى سفارة، وأخيرا فلن يعود بمقدوره أن يعبر عن رأيه أمام المجلس أو أمام الشعب، ولو كان «أفصح الخطباء»[2]. وإذن، يجعل هذا القانون من العهر الذكوري حالة فضيحة عمومية تقصي المواطن من

---

1 - انظر القوانين التي يذكرها Eschine في «*Contre -Timarque*» «ضد تيمارك»، 9 - 18.
2 - Eschine, *Contre Timarque*, 19-20.

بعض المسؤوليات[1]. ولكن الكيفية التي يقود بها إشين مرافعته، ويبحث، من خلال المناقشة القانونية الخصوصية، أن يحرج خصمه، تبين جيدا علاقة اللاتلائم «الأخلاقي»، كما الشرعي، المعترف بها بين بعض الأدوار الجنسية عند الغلمان وبعض الأدوار الإجتماعية والسياسية عند الراشدين.

تتعلق المحاججة القانونية لإشين بالإنطلاق من «السلوك السيء» لتيمارك المؤكد بالشائعات والتقولات والشهادات، والعثور على بعض العناصرالمكونة للعهر (عدد الشركاء، غياب الإختيار، الأداء عن الخدمة) في حين تنقص بعض العناصر الأخرى (فهو لم يسجل كعاهر ولم يقم في بيت). فعندما كان شابا جميلا، إنتقل بين أيادي عديدة لم تكن محترمة دائما لأنه شوهد وهو يعيش مع رجل من وضع عبودي وعند فاسق شهير كان يعيش محاطا بالمغنين والعازفين على القيثارة؛ وقد تلقى هدايا، وكان ينفق عليه، كما أنه شارك في شذودات عائلية وحامية؛ فقد عرف Gidonide، و Autoclide، وPiholacos، وthersande وMigolas، وAnticlès، وHégésiclès. وإذن، فليس من الممكن أن نقول فقط إنه عاش وله علاقات(hetairèkos)، ولكن أنه «تعهر»(peporneumenos) : «لأن الذي يتعاطى لهذه الممارسات دون أن يختار، ومع الجميع ولأجر معين، فعن هذه الجريمة يجب أن يعاقب، أليس كذلك؟»[2].

إلا أن الإتهام يلعب أيضا على سجل أخلاقي يسمح لا ببساطة بإقامة الجرم، ولكن بإحراج الخصم كليا وسياسيا. فربما أن تيمارك لم يكن قطعا بغيا محترفا؛ ولكنه يختلف تماما عن أحد هؤلاء الرجال المحترمين الذين لا يخفون ميلهم للحب الذكوري والذين يقيمون، مع غلمان أحرار، علاقات مشرفة وثمينة بالنسبة للشريك الشاب : فإشين نفسه يعترف بأنه يقتسم عن طيب خاطر هذا النوع من الحب. وهو يصف تيمارك كرجل وضع نفسه بنفسه، على إمتداد شبابه، وظهر للجميع، في وضع دوني ومذل كموضوع متعة بالنسبة للآخرين ؛ فهو الذي أراد هذا الدور، وبحث عنه، ورضي به، وإنتفع منه. وهذا بالذات هو الذي يبرزه

---

1 - يشدد دوفير (Dover) على أن ما كان مدانا لم يكن هو الدعارة ذاتها، وإنما هو، عندما يكون المرء قد مر من البغاء، خرق الحجر الذي كان ينجم عنها.

2 - Eshine, *Contre Timarque*, 52.

إشين أمام مستمعيه، على أنه غير قابل للتلائم أخلاقيا وسياسيا مع المسؤوليات وممارسة السلطة في المدينة. فالرجل الذي تأثر بالدور الذي رضي به في شبابه لا يمكنه أن يلعب الآن، دون فضيحة، دور الذي يعلو، في المدينة، على الآخرين، ويعطيهم أصدقاء، وينصحهم في قراراتهم، ويقودهم ويمثلهم. إن الذي يصعب قبوله بالنسبة للآثينيين - ذلك هو الشعور الذي يحاول إشين في خطابه ضد تيمارك أن يؤججه -، ليس هو أنه لا يمكننا أن نكون محكومين من لدن أحد يحب الغلمان أو الذي كان محبوبا، وهو شاب، من طرف رجل ما ؛ ولكن هو أنه لا يمكننا قبول سلطة قائد تماثل فيما مضى مع دور موضوع متعة بالنسبة للآخرين.

ولعل هذا الشعور بالذات هو الذي كان أرسطوفان غالبا ما يثيره، في ملاهيه؛ فنقطة السخرية والشيء الذي يثير الفضيحة كان هو أن هؤلاء الخطباء، وهؤلاء القواد المتبعين والمحبوبين، وهؤلاء المواطنين الذين كانوا يبحثون عن إغراء الشعب من أجل التعين فوقه والسيطرة عليه مثل، Clèon de Clisthène ومثل Agyrrhio ، كانوا أيضا أناسا سبق لهم أن قبلوا ولا زالوا يقبلون بأن يلعبوا بالنسبة للآخرين دور موضوعات منفعلة راضية بإنفعالها. لذلك كان أرسطوفان يسخر من هذه الديمقراطية الآثينية التي كانت فيها الحظوظ كثيرة بأن يسمع صوت المرء في الجمعية العمومية بقدر ما كان له من ميل نحو المتع التي من هذا النوع[1]. وبنفس الطريقة وبنفس الروح كان ديوجين يهزأ من ديموستين وأخلاقه، وهو الذي كان يطمح لأن يكون قائد (démagogos) الشعب الآثيني[2]. وهكذا، حين يلعب المرء، في لعبة علاقات المتعة، دور الخاضع، فإنه لا يمكنه أن يحتل بشكل مقبول مكان المسيطر في لعبة النشاط المدني والسياسي.

وأيا كان، فليس المهم هو ما قد يكون هناك من تبرير، في الواقع، لهذه الأهاجي وهذه الإنتقادات. ولكن بوجودها وحده، هناك على الأقل شيء تشير إليه بوضوح: وهو، في هذا المجتمع الذي كان يقبل بالعلاقات الجنسية بين الرجال، الصعوبة التي يطرحها التجاور بين أخلاقية للسمو الذكوري وبين تصور العلاقة الجنسية

---

1 - Aristophane, *Cavaliers*, V, 428 Sq; *Assembleé des femmes*, V, 112 Sq, F. Buffière, *Eros adolescent*, pp. 185-186.

2 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, VI, 2, 34.

حسب ترسيمة الايلاج والسيطرة الذكورية. وينتج عن ذلك، من جهة، بأن دور « الفاعلية » والسيطرة تعينه قيم إيجابية ثابتة، ولكن يجب، من جهة أخرى، منح أحد الشريكين في الفعل الجنسي الوضع المنفعل، الدوني، والخاضع. وإذا كان هذا لا يطرح أية مشكلة عندما يتعلق الأمر بامرأة أو عبد، فإنه شيء مختلف تماما عندما تتصل المسألة برجل. ومن دون شك، فإن وجود هذه الصعوبة هو الذي يفسر في آن واحد الصمت الذي أطبق واقعيا على هذه العلاقة بين الراشدين، والإحتقار الصاخب لأولئك الذين كانو بالذات يكسرون هذا الصمت بإبراز قبولهم، أو على الأقل، تفضيلهم لهذا الدور « الدوني ». ولعل بالنظر كذلك إلى هذه الصعوبة تركز كل الإنتباه على العلاقة بين الرجال والغلمان، لأن هنا يمكن لأحد الشريكين، بشبابه وبكون أنه لم يبلغ بعد الوضع الرجولي، أن يكون، لزمن معرف بقصره، موضوعا مقبولا للمتعة. ولكن إذا كان الغلام، بسحره الخاص، يمكنه أن يكون، بالنسبة للرجال، فريسة يطاردونها دون أن يحدث ذلك فضيحة ولا مشكلا، فإنه لا ينبغي نسيان أن عليه أن يصير رجلا ذات يوم، وأن يمارس سلطات ومسؤوليات، وألا يظل بطبيعة الحال موضوع متعة : فمن كان يمكنه أن يكون كذلك ؟

من هنا ما يمكننا أن ندعوه « تناقض الغلام » في الأخلاق اليونانية للمتع. فمن جهة، يعترف بالرجل الشاب (الغلام) كموضوع للمتعة - بل حتى كالموضوع الوحيد المحترم والمشروع من بين الشركاء الذكور للرجل ؛ فلن يلام أحد أبدا على أنه يحب غلاما، ويشتهيه ويتمتع به، شريطة أن تحترم القوانين والأعراف. ولكن، من جهة أخرى، لا يمكن للغلام، مادام أن شبابه يجب أن يقوده إلى أن يصير رجلا، أن يقبل بالتعرف على نفسه كموضوع في هذه العلاقة التي تفكر دوما في صورة السيطرة : فلا يمكنه ولا ينبغي له أن يتطابق مع هذا الدور. إنه لا يمكنه عن طيب خاطر، أمام نفسه وبالنسبة لذاته، أن يكون هذا الموضوع للمتعة، في حين أن الرجل يجب أن يختاره بشكل طبيعي جدا كموضوع للمتعة. وخلاصة القول إن الإحساس باللذة، وممارسة الذات في المتعة مع غلام ما لا يطرح أي مشكل بالنسبة لليونان ؛ ولكن بالمقابل، أن يكون الغلام موضوع متعة وأن يتعرف على نفسه كذلك، فإن هذا ما يشكل بالنسبة إليه صعوبة بالغة. فالعلاقة التي يجب أن

يقيمها مع نفسه ليصير رجلا حرا، سيد نفسه وقادرا على التفوق على الآخرين، لا يمكنها أن تتطابق مع شكل العلاقة التي قد يكون فيها موضوع متعة بالنسبة للآخر. إن هذا اللاتطابق ضروري أخلاقيا. ولعل صعوبة كهذه هي التي تفسر بعض السمات الخاصة بالتفكير حول حب الغلمان.

وفي المقام الأول، تذبذبا ملغزا بالنسبة لنا بخصوص الطابع الطبيعي أو « ضد الطبيعي » لهذا الحب. فمن جهة تعتبر الحركة التي تقود نحو الغلمان طبيعية ككل حركة تشتق مما هو جميل. ومع ذلك، فليس إستثناء أن نجد التأكيد على أن العلاقة بين رجلين، أو بصفة أكثر عمومية بين فردين من نفس الجنس، هي علاقة خارج الطبيعة، "para phusin". وبطبيعة الحال يمكننا أن نعتبر بأن الأمر هنا يتعلق برأيين يعربان عن موقفين : موقف موافق وموقف معارض إزاء هذا النوع من الحب. ولكن الإمكانية ذاتها لهذين التقديرين تندرج في كون أنه إذا قبلنا بداهة أنه من الطبيعي أن نجد متعتنا مع غلام، فإنه من الصعوبة بمكان أن نقبل كشيء طبيعي ما يجعل من الغلام موضوعا للمتعة. بحيث أنه يمكن الإعتراض على الفعل نفسه الذي يقوم بين فردين ذكرين على أنه "para physin" ـ لأنه « يؤنث » أحد الشريكين ـ في حين أن الرغبة التي يمكن أن تكون لنا عن الجمال ليست مع ذلك غير معتبرة كرغبة طبيعة. فالكلبيين مثلا لم يكونوا خصوما لحب الغلمان، حتى وإن كانوا يسخرون بكثير من اللذاعة (الشراسة) من كل الغلمان الذين يقبلون، بإنفعاليتهم، أن ينزلوا من طبيعتهم وأن يصيروا على هذا النحو « أسوا مما كانوا عليه فيها »[1]. أما بالنسبة لأفلاطون، فإنه ليس من الضروري إفتراض أنه كان في شبابه مناصرا للحب الذكوري، ثم « تعقل » فيما بعد إلى حد إدانة ذلك الحب في نصوصه المتأخرة معتبرا إياه علاقة « ضد–طبيعة ». بل يجب بالأحرى أن نسجل بأنه عندما يقابل، في بداية « القوانين »، بين العلاقة مع النساء كعنصر طبيعي، والعلاقة بين الرجال (أو بين النساء) كمفعول للغلمة (akrasia)، فإنه يحيل على الفعل ذاته للجماع (الذي حددته الطبيعة للإنجاب) ويفكر في المؤسسات القمينة بالدفع بأخلاق المواطنين

1 - Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, VI, 2, 59 (Cf. aussi 54 et 46).

قدما أو بتحريفها[1] . وبالمثل، ففي المقطع من الكتاب الثامن الذي يتصور فيه ضرورة ـ وصعوبة ـ قانون يتعلق بالعلاقات الجنسية، فإن الحجج التي يبرزها ويثمنها إنما تتعلق بما يمكن أن يكون هناك من ضرر في « إستعمال » الرجال والصبيان « كنساء » في العلاقة الجنسية : فعند من يغرى، كيف يمكن أن يتكون « طبع شجاع، رجولي » (totès andreias ethos) ؟ وعند المغري « روحا للإعتدال »؟ « فالذي يستسلم للمتع ولا يمكن أن يقاوم إنما سيوبخه الجميع على رخاوته »، أما « عند الذي يبحث عن التشبه بالمرأة، فالكل سيلعن الصورة الشبيهة التي سيصير عليها »[2] .

على أن صعوبة تفكير الغلام كموضوع للمتعة تترجم أيضا بسلسلة من التحفظات الواضحة جدا . التحفظ في الإثارة المباشرة وبألفاظه الخاصة لدور الغلام في العلاقة الجنسية : فتارة تستعمل تعابير عامة جدا، كفعل الشيء[3]، وتارة يشار إليها من خلال الإستحالة ذاتها لتسميتها[4]، وتارة أخرى ـ ولعل هذا هو الشيء الأكثر دلالة على المشكل الذي تطرحه هذه العلاقة ـ باللجوء إلى ألفاظ تتعلق بالإستعارات « الصراعية » أو السياسية « الإستسلام » و« الخضوع » (hupèretein)، « الوضع رهن الإشارة » (hupourgein, therapeuein)[5] .

هناك تحفظ آخر في الإقرار بأن الغلام يمكنه أن يشعر بالمتعة . على أن هذا « الإنكار » إنما يجب أن يأخذ في آن واحد كتأكيد على أن مثل هذه المتعة لا يمكنها أن توجد، والأمر بأنها ينبغي ألا يشعر بها . وعندما كان على سقراط، في « مأدبة » إكزنوفون، أن يفسر لماذا غالبا ما ينقلب الحب إلى كراهية حينما يمر من علاقات جسدية، فإنه يثير الغم الذي يمكن أن يصيب الغلام الشاب في أن تكون له علاقة (homilein) مع رجل يسير نحو الشيخوخة . ولكنه يضيف بسرعة كمبدأ عام : « ومن جهة أخرى، فالغلام لا يشارك كامرأة في المتع الغرامية للرجل، ولكنه يظل المتفرج الصائم على شوقه الشهواني »[6] . فبين الرجل والغلام ليس هناك ـ بل لا

---

1 - Platon, *Lois*, I, 636 b-c.

2 - *Ibid.*, VIII, 836 c-d وفي « فيدر » يصف الشكل الجسدي للعلاقة التي ينصرف فيها الرجل كـ« حيوان على أربعة قوائم » شكلا « ضد طبيعي » (250 c).

3 - Du «diaprahesthai», *phèdre*, 256 c.

4 - Xénophon, *Banquet*, IV, 15.

5 - Xénophon, *Hiéron*, I et VII, Platon, *Banquet*, 184 c-d. Voir K. J. Douer, *Homosexualité grecque*, p. 62.

6 - Xénophon, *Banquet*, VIII, 21.

يمكن ولا ينبغي أن تكون هناك - شراكة في المتعة. أما صاحب «المشكلات»، فلن يقبل بإمكانيتها عند بعض الأفراد إلا بثمن لا إنتظام تشريحي. ولا أحد يمكن أن يدان بقساوة مثل الغلمان الذين يظهرون، بسهولتهم للإستسلام، وبتعدد علاقاتهم، أو بثيابهم، تطريتهم وزينتهم أو عطورهم والذين يمكنهم أن يجدوا متعة في لعب هذا الدور.

الأمر الذي لا يعني مع ذلك بأن الغلام، حينما يحدث له أن يستسلم، يجب أن يفعل ذلك بكيفية ما بكل برودة. بل بالعكس إنه لا يجب أن يستسلم إلا إذا أحس تجاه عشيقه بشعور للإعجاب، أو للإعتراف بالجميل والتعلق الذي يجعله يتمنى الرضى به. ويستخدم فعل "charizesthai" عادة للإشارة إلى كون أن الغلام «يقبل» و«يمنح حبه»[1]. على أن الكلمة تشير بدقة إلى أن هناك بين المحبوب والمحب شيئا آخر غير «الإستسلام» البسيط؛ فالغلام الشاب «يمنح حبه» بحركة توافق على رغبة وبطلب من الآخر، ولكنها ليست من نفس الطبيعة. فهي إستجابة، وليست شراكة في الإحساس. إن الغلام ليس له أن يكون صاحب حق في متعة جسدية؛ بل ليس له حتى أن يشارك بالتمتع في متعة الرجل؛ ولكن له إذا سلم عندما يجب ذلك، أي بدون كبير تسرع، ولا كثير مضض، أن يشعر بالرضى والإنشراح في تمتيع الآخر.

وإذن فالعلاقة الجنسية مع الغلام تتطلب من جانب كل واحد من الشريكين تصرفات خاصة. وينتج هذا عن كون أن الغلام لا يمكن أن يتطابق مع الدور الذي عليه أن يلعبه؛ فعليه أن يرفض، ويقاوم، ويهرب، ويتهرب [2]؛ كما ينبغي له أيضا أن يضع للقبول، إذا وافق عليه في نهاية المطاف، شروطا تتعلق بالذي يسلم له نفسه (قيمته، وضعه، فضيلته) والفائدة التي يمكنه أن يجنبها منه (وهي فائدة بالأحرى مذلة لو تعلق الأمر فقط بالمال، ولكنها مشرفة إذا تعلق الأمر بتعلم مهنة الرجل، بدعامات إجتماعية للمستقبل، أو بصداقة دائمة). وبالضبط، فإن المنافع التي من هذا النوع هي التي يجب على العاشق أن يقدر على توفيرها، بالإضافة إلى الهدايا الأكثر قانونية التي من الملائم تقديمها (والتي تتنوع أهميتها وقيمتها بتنوع وضعية

1 - Platon, *Banquet*, 184 e.
2 - Platon, *Ibid*, 184 a.

الشركاء) . بحيث أن الفعل الجنسي، في العلاقة بين رجل وغلام، يجب أن يندرج في لعبة للرفض، والتجنب والهروب، تنزع إلى تأجيله إلي أبعد وقت ممكن، ولكن أيضا في سيرورة تبادلات تثبت متى وبأية شروط يكون من الملائم أن يقع.

وإجمالا، فإن على الغلام أن يعطي راضيا، وإذن من أجل شيء آخر غير متعته الخاصة، شيئا يبحث عنه شريكه للذة التي سيأخدها منه : ولكن هذا الشريك لا يمكن أن يطلبها بكيفية مشروعة دون مقابل الهدايا، والمنافع، والوعود والإلتزامات، التي هي من نظام آخر غير « الهدية » التي تقدم له. من هنا هذا الإتجاه البارز بكثير من الوضوح في التفكير اليوناني حول حب الغلمان : كيف يمكن دمج هذه العلاقة في مجموع أوسع وتمكينها من التحول إلى نوع آخر من العلاقة : علاقة ثابتة لن يبقى فيها للعلاقة الجسدية أية أهمية، والتي يمكن فيها للشريكين أن يقتسما نفس العواطف ونفس المنافع ؟ فحب الغلمان لا يمكنه أن يكون مشرفا أخلاقيا إلا إذا تضمن (بفضل المنافع المعقولة للمحب، وبفضل الرضى المحتشم للمحبوب) العناصر التي تشكل أسس تحويل هذا الحب إلى رابطة نهائية وثمينة إجتماعيا، وهي الصداقة(Philia) .

إننا قد نكون مخطئين جدا إذا اعتقدنا بأن قدماء اليونان، لأنهم لم يكونوا يحظرون هذا النوع من العلاقة، فإنهم لم يكونوا ينشغلون بتضمناتها. فأكثر بكثير من كل علاقة جنسية أخرى، كانت هذه « تهمهم » بالدرجة الأولى ، وكل شيء يبين بأنهم كانوا مهووسين بها. ولكن يمكننا أن نقول بأن ، في تفكير مثل تفكيرنا، تتم مساءلة العلاقة بين فردين من نفس الجنس قبل كل شيء من وجهة نظر ذات الرغبة. كيف يمكن أن يحدث، عند رجل ما، أن تتكون رغبة يكون موضوعها رجل آخر؟ ونحن نعرف بأننا سنبحث عن مبدأ جواب عن هذا السؤال في جهة تشكل معين لهذه الرغبة (في جهة تناقضها الوجداني أو نقصها) . وبالمقابل، فإن إنشغال قدماء اليونان لم يكن يتعلق بالرغبة التي يمكنها أن تحمل على هذا النوع من العلاقة، ولا بذات هذه الرغبة ؛ ولكن قلقهم كان ينصب على موضوع المتعة، أو على الأصح على هذا الموضوع بالحد الذي سيكون عليه فيه أن يصير بدوره سيدا في المتعة التي تأخذ مع الآخرين وفي السلطة التي تمارس على الذات نفسها.

إن في هذه النقطة بالضبط للأشكلة، (كيف من موضوع المتعة جعل الذات سيدة متعها؟) ستجد الإروسية الفلسفية، أو على كل حال التفكير السقراطي – الأفلاطوني حول الحب، نقطة إنطلاقها.

الفصل الخامس

الحب الحقيقي

سيتعلق الأمر في هذا الفصل أيضا بالإيروسية، بما هي فن مفكر للحب (وعلى نحو خاص حب الغلمان) . غير أننا سننظر إليها، هذه المرة، كإطار لتطور رابع أكبر موضوعات الصرامة التي إخترقت أخلاق المتع على طول تاريخها في العالم الغربي؛ فبعد العلاقة بالجسد والصحة، وبعد العلاقة بالمرأة ومؤسسة الزواج، وبعد العلاقة بالغلام، بحريته ورجولته، هذه العلاقات المتصورة كدوافع لأشكلة النشاط الجنسي، ها هي الآن العلاقة بالحقيقة . لأن هنا بالضبط تقوم إحدى النقاط الأكثر لفتا للإنتباه في التفكير اليوناني حول حب الغلمان : إن هذا التفكير لا يبين وحسب كيف كان هذا الحب، للأسباب التي ذكرنا، يشكل نقطة صعبة تتطلب بلورة للسلوك وأسلبة كافية الهشاشة لإستعمال المتع ؛ ولكن بخصوصه بالذات تطورت مسألة العلاقات بين إستعمال المتع وبلوغ الحقيقة، وذلك في شكل تساؤل حول ما ينبغي أن يكون عليه الحب الحقيقي .

في الثقافتين المسيحية والحديثة، ستحال نفس هذه المسائل ـ مسائل الحقيقة والحب والمتعة ـ بشكل أكثر طواعية على العناصر المشكلة للعلاقة بين الرجل والمرأة : فموضوعات البكارة، والزفاف الروحي، والنفس ـ الزوجة ستسجل مبكرا الإنتقال المنجز إنطلاقا من فضاء ذكوري بالأساس ـ مسكون بـ éraste و éromène نحو آخر، مطبوع بصور الأنوثة والعلاقة بين الجنسين[1] . ولاحقا فيما بعد سيشكل "Faust" مثالا عن الكيفية التي ستجد فيها مسألة المتعة ومسألة الوصول إلى المعرفة

1 - الشيء الذي لا يعني بأن صور الحب الذكوري قد إختفت كليا، أنظر :
J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality.*

مرتبطتين بموضوع حب المرأة، وموضوع عذريتها، وطهرها، وسقوطها وسلطتها المنقدة. أما عند اليونان، بالمقابل، فإن التفكير حول الروابط المتبادلة بين الوصول إلى الحقيقة والصرامة الجنسية، يبدو أنه قد تطور بالخصوص بالنسبة لحب الغلمان. وبطبيعة الحال، فإنه ينبغي إعتبار أن قليلا من الأشياء بقيت لنا مما كان، في الأوساط الفيتاغورية لذلك الزمان، قد قيل أو أمر به حول العلاقات بين الطهر والمعرفة؛ كما أنه ينبغي أن نأخذ بعين الإعتبار كذلك كون أننا لا نعرف شيئا كثيرا عن الكتابات حول الحب التي كتبها مؤلفون أمثال أنتيستين، ديوجين الكلبي أرسطو أوثيوفراست. وإذن، فقد يكون من عدم التبصر أن نعمم السمات الخاصة بالمذهب السقراطي ـ الأفلاطوني، بإفتراض أنه يلخص لوحده كل الأشكال التي تكون، في اليونان الكلاسيكية، قد إتخذتها فلسفة الحب (الإيروس). ولكن يبقى مع ذلك أنه ظل لزمن طويل يشكل قطبا أساسيا للتفكير كما يتبين من نصوص مثل محاورة بلوتارك، و"Amours" (غرامات) لوسيان –المزعوم أو خطابات ماكسيم دو تير(Maxime de Tyr).

وكما يظهر هذا المذهب على كل حال، في «المأدبة» أو في «فيدر»، وبفضل الإحالات التي يحيل بها على الكيفيات الأخرى للحديث عن الحب، فإنه يمكننا أن ندرك المسافة التي تفصله عن الأيروسية العادية التي تتساءل حول التصرف الجيد المتبادل بين الغلام الشاب وشريكه، وحول الطريقة التي يمكنها بها لهذا التصرف أن يتوافق مع الشرف. ويمكن أن نرى أيضا كيف أنها، بتجذرها بعمق في الموضوعات المألوفة لأخلاقية المتع، فإنها تطرح مسائل ستكون أهميتها كبيرة جدا، فيما بعد، لتحويل هذه الأخلاقية إلى أخلاق للتخلي، ولتشكيل تأويلية للرغبة.

إن قسما كبيرا من «المأدبة» ومن «فيدر» يخصص لـ«إعادة إنتاج» ـ تقليد أو معارضة ـ ما يقال عادة في الخطابات حول الحب: تلك هي «الخطابات ـ الشواهد» لفيدر، لوسيان، وإيركسيموك، وأغاتون، في «المأدبة»، أو خطاب ليسياس في «فيدر»، كما الخطاب السخري المضاد الأول الذي يقترحه سقراط. إن هذه الخطابات تستحضر خلفية المذهب الأفلاطوني، والمادة الأولى التي يبلورها أفلاطون ويحولها عندما يستبدل بإشكالية «الغزل» والشرف

إشكالية الحقيقة والزهد. على أن في هذه الخطابات-الشواهد هناك عنصرا جوهريا: فمن خلال مديح الحب، وقوته، وألوهيته، تطرح باستمرار مسألة الموافقة: هل ينبغي على الغلام الشاب أن يسلم نفسه، إلى من، بأية شروط، وبأية ضمانات؟ والذي يحبه، هل يمكنه بكيفية مشروعة أن يتمنى رؤيته وهو يستسلم بسهولة؟ وهذا سؤال مميز لإيروسية متصورة كفن للمبارزة بين الذي يغازل والذي يتغزل فيه.

على أن هذا السؤال هو الذي يظهر في شكل مبدأ مطلق العمومية وعلى نحو طريف في الخطاب الأول من «المأدبة» عند أغاتون: «فبالأشياء الحقيرة(aischrois) ترتبط المذلة (aischunè) ، وبالأشياء الجميلة الرغبة في التقدير»[1]. ولكن بوسانياس يستعيده فورا بجدية أكبر، مميزا بين الحبين، الحب «الذي لا ينظر إلا إلى تحقيق الفعل»، والحب الذي يحرص، قبل كل شيء، على القيام بإختبار النفس[2]. ويمكننا أن نسجل أيضا بأن في «فيدر» يطرح الخطابان الإبتدائيان - اللذان سطرحان أحدهما في إستعادة سخرية، والآخر في تراجعية مرممة - كل واحد على طريقته الخاصة سؤال «إلى من يجب الإستسلام»؟؛ ويجيبان عنه بالقول إنه ينبغي الإستسلام إلى من لا يحب أو على كل حال إنه لا ينبغي الإستسلام إلى من يحب. على أن كل هذه الخطابات الأولى إنما تستدعي موضوعاتيه مشتركة: موضوعاتية الغرامات العابرة التي تتوقف عندما يتقدم المحبوب في السن، ويصبح مهملا[3]؛ موضوعاتية العلاقات المهينة التي تضع الغلام تحت تبعية المحب[4]، وتشوه سمعته في نظر الجميع، وتبعده عن أسرته أو عن العلاقات المشرفة المحترمة التي يمكنه أن يستفيد منها[5]؛ موضوعاتية عواطف التقزز والإحتقار التي يمكن للمحب أن يشعر بها تجاه الغلام من جراء المحابات التي يمنحها له هذا الأخير، أو الكراهية التي يمكن للغلام الشاب أن يشعر بها تجاه الرجل الذي يشيخ والذي يفرض عليه علاقات لامتعة فيها[6]؛ موضوعاتية الدور النسوي الذي يساق إليه

1 - Platon, *Banquet*, 178 d. & Luc Brisson وحول خطابات «المادبة»، انظر .Eros, S. V., *Dictionnaire des mythologies*

2 - Platon, *Ibid*, 181 b-d.

3 - *Ibid.*, 183 d-c, *Phèdre*, 231 a-233a.

4 - *Ibid*, 182 a; *Phèdre*, 239a.

5 - *Phèdre*, 231 c - 232 a; 239 c - 240 a.

6 - *Ibid.*, 240 d.

الغلام ومفعولات الفساد الجسدي والأخلاقي التي تترتب على هذا النوع من العلاقات [1]؛ موضوعاتية المكافئات، والمنافع والخدمات المضنية غالبا التي على المحب أن يتحملها، والتي يحاول التهرب منها بالتخلي عن صديقه القديم ذليلا معزولا[2]. يؤلف كل هذا الإشكالية الأولية للمتع وإستعمالها في حب الغلمان. وعلى هذه الصعوبات كانت التوافقات، وممارسات الغزل، والألاعيب المنظمة للحب تحاول أن تجيب.

يمكن القول إن خطاب أرسطوفان في «المأدبة» يشكل إستثناء : فهو عندما يحكي إنفصال الكائنات البدائية بفعل غضب الآلهة وانقسامها إلى نصفين (ذكور وإناث، أو هما معا من نفس الجنس حسب ما إذا كان الفرد الأصلي خنثيا أو كله ذكر أوأنثى) فإنه يبدو أنه يذهب بعيدا فيما وراء مشكلات فن المغازلة. إنه يطرح مسألة ماهية الحب في مبدأه ؛ ويمكنه أن يتقدم كمقاربة طريفة ـ موضوعة بكيفية سخرية على لسان أرسطوفان، الخصم القديم لسقراط ـ لأطروحات أفلاطون نفسها. ألا نرى فيه العاشقان يبحثان عن نصفهم الضائع، كما تحتفظ نفوس أفلاطون بذكرى وحنين ما كان يكون جزءها ؟ ومع ذلك، وحتى نقتصر على عناصر الخطاب التي تتعلق بالحب الذكوري، فإنه من الواضح أن أرسطوفان ينزع هو الآخر إلى الجواب عن مسألة الموافقة. إلا أن ما يشكل الغرابة الفاضحة لخطابه وسخريته، هو أن جوابه إيجابي في كليته. بل أكثر من ذلك، فهو يقلب، بحكايته الأسطورية، المبدأ المقبول بصفة عامة جدا بعدم التناظر في السن، والشعور والسلوك بين المحب والمحبوب. إنه يقيم بينهما تناظرا ومساواة، بحيث يجعلهما ينشآن من إنفصال كائن فريد ؛ فنفس المتعة، ونفس الرغبة تدفعان أحدهما نحو الآخر ؛ وإذا كان الغلام، بالطبيعة، نصفا لذكر، فإنه سيحب الرجال : وسيجد «متعة» في «المضاجعة مع الذكور»، وفي آن «يحتضن معهم»[3]. وبذلك، فبعيدا عن أن يكشف عن طبيعة أنثوية، فإنه يبين بأنه ليس سوى «قسيمة تذكرة» لكائن رجولي كليا. وينتهي أفلاطون بجعل أرسطوفان يقبل اللوم الذي كان هذا الأخير قد

1 - *Phèdre.*, 239 c-d.
2 - *Ibid.*, 241 a-c.
3 - Platon, *Ibid.*, 192b.

وجهه، في ملاهيه، في كثير من المرات، إلى سياسي آثينا : «عندما يكتمل تكوينهم، فإن الأفراد الذين من هذا النوع هم وحدهم الذين ينكشفون كرجال بطموحاتهم السياسية»[1]. ففي شبابهم، كانوا قد سلموا أنفسهم إلى الرجال، لأنهم كانوا يبحثون عن نصفهم الذكر؛ ولنفس السبب، فإنهم سيبحثون، وقد صاروا راشدين، عن الغلمان. فـ«حب الغلمان»، و«إعزاز المحبين» (paiderastès و philerastès)[2]، يشكلان وجهان لنفس الكائن. هكذا يقدم أرسطوفان، عن المسألة التقليدية للموافقة، جوابا مباشرا، بسيطا، وإيجابيا كليا. وهو جواب يبطل في ذات الوقت لعبة اللاتناظرات التي كانت تنظم العلاقات المعقدة بين الرجل والغلام : فكل مسألة الحب والتصرف الذي يجب سلوكه لا تعود حينئذ سوى مسألة العثور على النصف الضائع.

والحال أن الايروسية السقراطية - الأفلاطونية مختلفة تماما عن كل هذا : لا بالحل الذي تقدمه وحسب، ولكن أيضا وبالخصوص لأنها تنزع إلى طرح المسألة بعبارات أخرى مختلفة تماما. فلن يبقى الأمر متعلقا، لمعرفة ما هو الحب الحقيقي، بالجواب عن السؤال : من ينبغي حبه، وبأية شروط يمكن للحب أن يكون مشرفا بالنسبة للمحبوب كما بالنسبة للمحب؟ أو على الأقل ستجد كل هذه الأسئلة نفسها خاضعة لسؤال آخر، أول وأساسي : ما هو الحب في كينونته ذاتها؟

****

لقياس مدى البناء الأفلاطوني لهذه المسألة والمسافة التي تفصله عن الإيروسية العادية، يمكن التذكير بالطريقة التي يجيب بها إكزنوفون على هذا السؤال نفسه. فهو يبرز فيها العناصر التقليدية : التقابل بين الحب الذي لا يسعى إلا إلى متعة العاشق المحب، والحب الذي يهتم بالمحبوب نفسه؛ وضرورة تحويل الحب العابر إلى صداقة متساوية، متبادلة ودائمة. وفي «المأدبة» كما في "Mémorables"، يقدم إكزنوفون سقراطا يرسم حدا فاصلا دقيقا بين حب النفس وحب الجسد[3]، يحتقر

1 - Platon, *Banquet*, 182 a.
2 - *Ibid.*, 192 b.
3 - Xénophon, *Banquet*, VIII, 12.

حب الجسد في ذاته[1]، ويجعل من حب النفس الحب الحقيقي ويبحث في الصداقة عن المبدأ الذي يؤسس كل علاقة دائمة (Sunousia)[2]. ويستتبع ذلك أنه لا يكفي أن يختلط حب النفس بحب الجسد، بل يجب تحرير كل تعلق من أبعاده الجسدية (فعندما نحب «الجسد والنفس في آن واحد»، فالأول هو الذي ينتصر عادة، ويمرر ذبول الشباب الصداقة نفسها)[3] لذلك ينبغي، كما يرى سقراط، أن نهرب من كل الإتصالات، أن نتخلى عن القبلات التي من شأنها أن تعيق النفس،وأن نعمل على الا يمس الجسد الجسد وألا يخضع لـ «عضته»[4]. وبالمقابل، فإن كل علاقة إنما يجب أن تنهض على العناصر المكونة للصداقة : المنافع والخدمات المقدمة، الجهود المبذولة للنهوض بمستوى الغلام المحبوب، التعاطف المتبادل، الرابطة الدائمة والمقامة مرة واحدة[5]. ولكن هل معنى هذا أنه لايمكن، بالنسبة لإكزنوفون (أو بالنسبة للسقراط الذي يخرجه) أن يكون هناك، بين رجلين، أي «ايروس»(Eros)، ولكن فقط علاقة صداقة؟ إن هذا بالذات هو المثال الذي يعتقد إكزنوفون أن بإمكانه التعرف عليه في إسبارطاLycurgue[6]. فالرجال الذين كانوا مولعين بأجساد الغلمان كانوا يعتبرون فيها، حسب رأيه، «سفلة»، في حين كان يمدح ويشجع الراشدين «النزهاء» الذين لم يكونوا يحبون شيئا آخر غير نفس الغلمان الشباب ويطمحون فقط إلى إتخاذهم كأصدقاء ؛ بحيث أن في لاسيديمونيا) Lacédémonie) "لم يكن العشاق أقل تخففا في حبهم للأطفال من الأباء تجاه أبناءهم، أو الإخوة تجاه إخوتهم». ولكن إكزنوفون، في «المأدبة»، يقدم صورة أقل خطاطية عن هذا التقسيم. فهو يضع نظرة إجمالية عن تصور لـ «إيروس» ومتعة قد يكون موضوعه هو الصداقة ذاتها : ولا يجعل إكزنوفون من هذه الصداقة، ومما يمكنها أن تتضمنه كحياة مشتركة، وإعتبار متبادل، وعناية الواحد بالاخر، وعواطف مشتركة،ما يجب أن يستبدل الحب أو يحل محله عندما يحين الوقت ؛ بل إنه يجعل منها

1 - Xénophon, *Banquet*, VIII, 25.
2 - *Ibid.*, VIII, 13.
3 - *Ibid.*, VIII, 14.
4 - *Ibid.*, IV, 26; *Mémorables*, I, 3.
5 - *Ibid.*, VIII, 18.
6 - Xénophon, *République des Lacédémoniens*, I, 3.

الشيء ذاته الذي ينبغي على العاشقين أن يحبوه :eròntes tès philias يقول إكزنوفون في عبارة دالة تسمح بإنقاذ Eros، والمحافظة على قوته، ولكن ليس بإعطائه كمضمون ملموس غير سلوكات العطف المتبادل والدائم اللذين يتعلقان بالصداقة[1].

غير أن الإيروسية الأفلاطونية تنبني بشكل جد مختلف، رغم أن نقطة إنطلاق التفكير فيها تتعين في المسألة المألوفة للمكان الذي يجب تخصيصه لـ « المتع » في علاقة الحب. ولكن بالذات لأن أفلاطون لا يستعيد هذه التساؤلات التقليدية إلا ليبين كيف أن الأجوبة المتسرعة التي تعطى لها تغيب المشكلة الجوهرية.

يؤكد الخطابان الأولان لـ « فيدر »، الخطاب الساذج » لليزياس(Lysias)، والخطاب الساخر لسقراط، بأن الغلام لا ينبغي له أن يستسلم لمن يحبه. ويلاحظ سقراط بأن مثل هذا الكلام لا يمكنه أن يقول الحق : « ليس هناك حقيقة في غلة تزعم، عندما يقبل حضور عاشق ما، أن الحب لا يجب تفضيلا أن يمنح إلا للذي لا نحبه، وهذا بسبب أن الأول يكون في حالة هذيان، والثاني هادئاً رصينا»[2]. أما خطابات بداية « المأدبة » فتؤكد، على النقيض من ذلك تماما، على أنه من الجميل أن نستسلم إذا فعلنا ذلك كما يجب، لمحب قيم[3]، وأن ليس هناك في هذا أي شيء فاحش أو مخجل، وأن تحت قانون الحب « يتفق الرضى مع الرضى»[4]. إن هذه الخطابات، التي هي أكثر إحتراما للحب، ليست أكثر etumoi من خطابات ليزياس ومراقبة الساخر في « فيدر ».

وأمامها يظهر كلام ديوتيم،المذكور في « المأدبة »، والخرافة الكبيرة لـ « فيدر » التي يحكيها سقراط نفسه، يظهران كخطاباتetumoi : خطابات حقيقية، منتسبة بأصلها إلى الحقيقة التي تقولها. ولكن في ماذا هي كذلك؟ أين هو الإختلاف مع المديح أو الإحتقارات التي كانت سابقة عليها؟ إنه لا يكمن في

1 - Xénophon, *Banquet*, VIII, 18.
2 - Platon, *Phèdre*, 244 a.
3 - Platon., *Banquet*, 184 e, 185 b.
4 - *Ibid.*, 196 c.

أن ديوتيم أو سقراط هما أكثر دقة أو أكثر صرامة من المخاطبين الآخرين ؛ إنهما لا يعاوضانهم لأن هؤلاء قد يكونوا أكثر محاباة وقد يمنحون للأجساد والمتع مكانا أكبر في حب لا ينبغي أن يتوجه إلا إلى النفوس. ولكنهما يبتان في المسألة بحزم، بخلاف الآخرين، لأنهما لا يطرحان المشكلة كما يطرحونها ؛ فبالعلاقة مع لعبة الأسئلة التي كانت تقليدية في المناظرات حول الحب، ينجزان عددا معينا من التغييرات والإنتقالات الجوهرية.

1 - الإنتقال من مسألة السلوك الغرامي إلى التساؤل حول كينونة الحب. في الجدل كما تصوغه الخطابات الأخرى يكون الحب والحركة القوية جدا والشديدة جدا التي تعصف بالمحب العاشف مفترضين ؛ وحينئذ، فإن النقطة الجوهرية في الإهتمام هي معرفة - وهذا الحب « مقبول »(1) - كيف ينبغي أن يتصرف الشريكان : كيف، وبأي شكل، وإلى أي حد، وبمساعدة أية وسائل للإقناع أو بتقديم أي ضمان بالصداقة، ينبغي على العاشق المغرم أن يبحث عن الوصول إلى « مايرمي إليه »؛ وكيف، وضمن أية شروط، وبعد أية مقاومات وإختبارات، يجب على المحبوب من جهته أن يستسلم ؟ وهذه مسألة سلوك، على خلفية حب موجود سلفا. غير أن مايتساءل حوله ديوتيم وسقراط هو الكينونة ذاتها لهذا الحب، طبيعته وأصله، مايشكل قوته، وما يدفعه بمثل هذا الإصرار أو هذا الجنون نحو موضوعه : « ماهو الحب نفسه، ما هي طبيعته وبالتالي ما هي آثاره؟ »(2). وهذا تساؤل أنطولوجي لم يعد مسألة أدبيات. إن كل المتخاطبين الآخرين يوجهون خطاباتهم نحو المدح أو النقد، نحو الفصل بين الحب الجميل والحب القبيح، نحو تحديد ما ينبغي فعله أو عدم فعله ؛ وفي الموضوعاتية العادية للبحث عن الملائمة وبلورة فن المغازلة، كان الموضوع الأول للتفكير هو التصرف أو لعبة التصرفات المتبادلة. أما أفلاطون، فإنه يرفض على الأقل مؤقتا هذه المسألة، وفيما وراء الفصل بين الخير والشر، يطرح مسألة معرفة ما معنى أن نحب(3).

1 - Platon, *Phèdre*, 244 a.

2 - platon, *Banquet*, 201 d.

3 - بعد خطابات فيدر، يذكر سقراط بأنه يجب أن يكون هناك في فكر الذي يتحدث « معرفة بحقيقة الموضوع الذي سيكون عليه أن يتحدث فيه »، (259 e, *Phèdre*).

والحال أن صياغة المسألة على هذا النحو إنما تتضمن أولا تحويلا للموضوع ذاته للخطاب. فديوتيم يعيب على سقراط - ولكنه يعيب في الواقع على كل مؤلفي المديح السابقين - كونه قد ركز بحثة على مستوى عنصر « المحبوب » (ton eromenon)، وعلى مبدأ ما كان ينبغي قوله في الحب ؛ وإذن فقد تركوا أنفسهم ينبهرون بسحر، وجمال، وكمال الغلام المحبوب ؛ أما هذه المزايا فقد نسبوها بغير حق إلى الحب ذاته ؛ **وقد لا يكون بإمكان** هذا الأخير أن يظهر حقيقته الخاصة إلا إذا طلبناها **مما هو وليس مما يحب**. **لذلك** يجب الذهاب من العنصر المحبوب إلى العنصر الذي يحب (ton eròn)، ومساءلته في ذاته[1]. ولعل هذا أيضا هو ما سيتم في « فيدر » حينما سيقوم سقراط، للجواب على المديحين المضادين الأولين، بإنجاز دور طويل بواسطة نظرية النفوس. غير أن الخطاب حول الحب، وهذه هي نتيجة هذا الإنتقال، سيكون عليه عندئذ أن يواجه مخاطرة ألا يعود « مديحا » (في الشكل المختلط والملتبس للإمتداح الموجه إلى الحب وإلى المحبوب معا) ؛ سيكون عليه أن يقول - كما في « المأدبة » - الطبيعة « المتوسطة » للحب، العيب الذي يطبعه (لأنه لا يملك الأشياء الجميلة التي يرغب فيها)، وقرابة الفقر والمكر، والجهل والمعرفة التي ينشأ فيها ؛ سيكون عليه أيضا أن يقول، كما في « فيدر »، بأي طريقة يمتزج فيه النسيان بذكرى المنظر المافوق سماوي، وما هو السبيل الطويل للمعاناة الذي سيقوده في النهاية حتى موضوعه.

2 - الإنتقال من مسألة شرف الغلام إلى مسألة حب الحقيقة : إن القول مع ديوتيم بأنه من الأفضل غض النظر عن العنصر المحبوب من أجل وضعه على المبدأ العاشق لا يعني أن مسألة الموضوع لم تعد تطرح، : بل، بالعكس، فإن كل التفصيل الذي يتبع هذه الصياغة الجوهرية يخصص لتحديد ما هو، في الحب، محبوب. ولكن حين نهتم بالحديث عن الحب في خطاب يريد أن يقول كينونته وليس التغني بما يحب، فإن مسألة الموضوع ستطرح بعبارات مختلفة.

1 - *Phèdre*, 204 e.

في الجدل التقليدي، كانت نقطة إنطلاق المساءلة تقوم على مستوى الموضوع ذاته للحب : فبما أننا نعرف من هو، وما ينبغي أن يكون عليه ذلك الذي نحب ـ ليس جمال جسده وحسب، ولكن أيضا جمال نفسه، والتكوين الضروري بالنسبة إليه، والطبع الحر، والنبيل، والرجولي، والشجاع الذي يجب أن يكتسبه إلخ. ـ فما هو شكل الحب المشرف، بالنسبة إليه وبالنسبة إلى المحب، الذي يجب أن نحمله له ؟ لقد كان إحترام المحبوب، فيما هو عليه في الواقع، هو الذي عليه أن يعطي شكله الخاص وأسلوبه الخاص لما كان يمكن أن نطلبه منه. وبالمقابل، فإن إعتبار ما هو الحب في ذاته، في التساؤل الأفلاطوني، هو الذي ينبغي أن يقود إلى تحديد، ما هو، في الحقيقة، موضوعه. ويبين ديوتيم لسقراط، فيما وراء مختلف الأشياء الجميلة التي يمكن للعاشق أن يتعلق بها، أن الحب يبحث عن توليد « الجميل في ذاته » في الفكر ورؤيته، حسب حقيقة طبيعته، وحسب صفائه غير الممزوج و« وحدانية شكله ». أما في « فيدر »، فإن سقراط نفسه هو الذي يبين كيف أن النفس، إذا إحتفظت، عن مارأته فوق السماء، بذكرى قوية كفاية، وإذا تمت قيادتها بعزم وصرامة، وإذا لم تتراخى في إندفاعها بشهوات دنسة، فإنها لن تتعلق بالموضوع المحبوب إلا لما يحمله من إنعكاس ومحاكاة للجمال في ذاته.

ونجد بوضوح عند أفلاطون موضوع أن لنفس الغلمان عوض أجسادهم ينبغي للحب أن يتوجه. ولكنه لم يكن الأول ولا الوحيد الذي قال بذلك. فلقد كان هذا الموضوع، مع نتائج أكثر أو أقل صرامة، موضوعا سالكا في كل المجادلات التقليدية حول الحب ؛ وقد أعطاه إكزنوفون ـ بنسبته إلى سقراط ـ شكلا جذريا. ولكن الذي يتميز به أفلاطون ليس هو هذا التقسيم، وإنما الكيفية التي يقيم بها دونية حب الأجساد. وبالفعل، فهو يؤسسها، لا على كرامة الغلام المحبوب والإحترام الواجب له، ولكن على ما يحدد، في المحب العاشق نفسه، كينونة وشكل حبه (رغبته في الخلود، توقه إلى الجمال في صفائه، تذكر مارآه فوق السماء). وعلاوة على ذلك (وهنا فإن « المأدبة » و« فيدر » صريحين وواضحين جدا)، فإنه لا يرسم حدا فاصلا، واضحا، نهائيا وغير قابل للتجاوز بين الحب القبيح للجسد والحب الجميل للنفس ؛ فكيفما كانت دونية ورذالة العلاقة بالجسد عندما نقارنها بهذه الحركة نحو الجميل،

وأيا كانت خطورتها أحيانا لأنه يمكنها أن تحرف هذه الحركة وتوقفها، فإنها ليست مع ذلك ملغاة دفعة واحدة ولا مدانة إلى الأبد. فمن جسد جميل نحو الأجساد الجميلة، حسب الصيغة الشهيرة لـ «المأدبة»، ثم بعد ذلك من هذه الأجساد نحو النفوس، ثم نحو ما هو جميل في «المشاغل»، و«قواعد التصرف»، و«المعارف»، حتى يبلغ النظر أخيرا «المنطقة الواسعة التي يحتلها الجميل سلفا»[1]، تكون الحركة متصلة. أما «فيدر»، فحتى وهو يتغنى بشجاعة وكمال النفوس التي لم تستسلم، فإنه لا يحكم بالعقاب على تلك التي، بعيشها لحياة متعلقة بالشرف أكثر من تعلقها بالفلسفة، تركت ذاتها تفاجأ والتي حدث لها، وقد جرفها حماسها، أن «تقترف الشيء»؛ ومن دون شك، ففي اللحظة التي تفارق فيها نفسيهما جسديهما، وقد بلغت الحياة الدنيا نهايتها، فإن الحبيبين يكونا مجردين من الأجنحة (بخلاف ما يحدث بالنسبة لؤلئك الذين ظلوا «أسياد أنفسهم»)؛ وإذن فلا يمكنهما أن يمضيا إلى الأعلى؛ غير أنهما لن يكونا مرغمين على السفر الباطني؛ فبصحبة أحدهما للآخر، سيسافر الحبيبان تحت السماء حتى يحصلا بدورهما «بسبب حبهما» على أجنحة[2]. وهكذا، فليس إقصاء الجسد هو الذي يميز أساسا، بالنسبة لأفلاطون، الحب الحقيقي؛ ذلك أن له، من خلال مظاهر الموضوع، علاقة بالحقيقة.

3 - الإنتقال من مسألة لا تناظر الشركاء إلى مسألة تقارب الحب : حسب الأعراف السائدة، كان مفهوما أن «إيروس» إنما يأتي من المحب؛ أما المحبوب، فلم يكن بإمكانه أن يكون، بنفس طريقة «إيراست»(éraste)، ذاتا فاعلة في الحب. ومن دون شك، فقد كان يطلب منه بالمقابل تعلقا، «أنتيروس» (Antéros). غير أن طبيعة هذا الجواب كانت تطرح مشكلة: فلم يكن بإمكانه أن يكون متناظرا تماما مع ما كان يثيره؛ وأكثر من رغبة ومتعة المحب، كان على الغلام أن يقلد رفيقه وحسناته وعنايته ومثاله؛ ولقد كان يجب إنتظار اللحظة التي يكون فيها نزق الحب قد إنتهى والتي يكون فيها السن، بإقصاء الشوق والحماس، قد تجنب المخاطر، لكي يتمكن الصديقان من أن يرتبطا ببعضهما بعلاقة تبادل صميمي.

1 - Platon, *Phèdre*, 201 c-d.
2 - *Ibid.*, 256 c-d.

ولكن، إذا كان ل «إيروس» علاقة بالحقيقة، فإن الحبيبين لا يمكنهما أن يلتقيا إلا بشرط أن يكون المحبوب قد إنتقل هو أيضا إلى الحق بقوة نفس «الإيروس». إن المحبوب، في «الإيروسية» الأفلاطونية لا يمكنه أن يكتفي بوضع الموضوع في العلاقة مع حب الآخر، في إنتظار أن يحصل بكل بساطة، في مقابل المبادلة الواجبة له (لأنه محبوب)، على النصائح التي هو بحاجة إليها والمعارف التي يتوق إليها. بل من الملائم أن يصير فعلا ذاتا في علاقة الحب هذه. ولعل هذا هو السبب الذي من أجله يحدث، قرب نهاية الخطاب الثالث من «فيدر»، القلب الذي ينتقل من وجهة نظر المحب إلى وجهة نظر المحبوب. فلقد وصف سقراط مسار، وحماس، وعذابات الذي يحب، والمعركة الضارية التي خاضها للتحكم في مقرنه. وها هو الآن يذكر المحبوب: فربما أن محيطه قد جعل الغلام الشاب يعتقد أنه ليس حسنا أن يستسلم لعاشق؛ ومع ذلك فقد بدأ يقبل بمعاشرة عاشقه؛ إلا أن حضور هذا الأخير يغضبه جدا؛ وبدوره، فإنه يشعر بموج الرغبة يرتفع به، وتنبت أجنحة وريش في نفسه[1]. وبطبيعة الحال، فهو لا يعرف بعد ما هي الطبيعة الحقيقية لما يتوق إليه، ولتسميتها تنقصه الكلمات؛ ولكنه «يضم حبيبه بذارعيه»، و«يقبله»[2]. وتكتسي هذه اللحظة أهمية كبرى: فبخلاف ما يقع في فن المغازلة، فإن «جدلية الحب» هنا تستدعي عند الحبيبين حركتين متشابهتين تماما؛ فالحب هو نفسه، مادام أنه بالنسبة لكليهما هو الحركة التي تحملهما نحو الحق.

4 - الإنتقال من فضيلة الغلام المحبوب إلى حب السيد وحكمته: في فن المغازلة، كان على المحب أن يلاحق (المحبوب)؛ وحتى إذا كان يطلب منه أن يحافظ على التحكم في نفسه، فقد كان يعرف جيدا بأن القوة الإكراهية لحبه يمكنها أن تخاطر بالقضاء عليه رغم أنفه. أما النقطة الصلبة للمقاومة، فقد كانت هي شرف الغلام، وكرامته، والإصرار المعقول الذي به كان يمكنه أن يقاوم. ولكن مادام أن «الإيروس» يتوجه إلى الحقيقة، فإن الذي يكون متقدما أكثر على طريق الحب هذا، والذي يكون حقا أكثر عشقا للحقيقة هو الذي يمكنه بشكل أفضل أن يقود

1 - *Phèdre,* 225 b-c.
2 - *Ibid.,* 255 e- 256 a.

الآخر ويساعده على الا يقع في كل المتع الساقطة. فالذي هو أكثر علما بالحب سيكون أيضا هو سيد الحقيقة ؛ وسيكون دوره أن يعلم المحبوب كيف ينتصر على رغباته ويصير « أقوى من نفسه ». على أن في علاقة الحب، وكنتيجة لهذه العلاقة بالحقيقة التي تبنينها منذ الآن، تظهر شخصية جديدة : شخصية السيد، الذي يأتي للحلول محل العاشق، ولكن الذي، بالتحكم التام والكامل الذي يمارسه على ذاته، يقلب معنى اللعبة، ويعكس الأدوار، ويضع مبدأ التخلي عن المتع ويصير، بالنسبة لكل الغلمان الشباب المتعطشين للحقيقة، موضوع حب.

ذلك هو المعنى الذي يجدر بدون شك إعطاؤه، في الصفحات الأخيرة من « المأدبة »، لوصف العلاقات التي يقيمها سقراط لامع ألسبياد وحسب، ولكن أيضا مع شارميد إبن غلوكون، ومع أوتيديموس ابن ديوكليس، وكذلك مع آخرين كثيرين[1]. إن توزيع الأدوار يعكس تماما : فالغلمان الشباب ـ أولئك الغلمان الجميلين الذين يطاردهم كثير من العشاق ـ هم الذين يعشقون سقراط؛ فهم يتبعون خطاه، ويحاولون إغراءه؛ إنهم يودون كثيرا أن يمنحهم حبه، أي أن ينقل إليهم كنز حكمته. إنهم في وضع « ايراستيسين »، وهو الرجل الشيخ ذو الجسد المعيب، في وضع « ايرومين »(éromène). ولكن الذي يجهلونه والذي يكتشفه ألسبياد من خلال « الإمتحان » الشهير، هو أن سقراط ليس محبوبا لديهم إلا بالحد نفسه الذي هو قادر فيه على مقاومة إغرائهم ؛ الأمر الذي لا يعني عندهم بأنه بلا حب وبلارغبة، ولكن أنه محمول بقوة الحب الحقيقي، وأنه يعرف حقا كيف يحب الحق الذي يجب حبه. وقد سبق لديوتيم أن قال ذلك قبل : فهو، من بين الجميع، العالم في مادة الحب. وهكذا تطبع حكمة السيد منذ الآن (وليس شرف الغلام) وفي ذات الوقت موضوع الحب الحقيقي والمبدأ الذي يمنع من « الإستسلام ».

إن السقراط الذي يظهر في هذا المقطع يقلد سلطات خاصة بالشخصية التقليدية لـ "theios anèr" : التحمل الجسدي، الإستعداد لفقد الحس، القدرة على

1 - Platon, *Banquet,* 22 b. وحول علاقات سقراط بايروس، انظر : P. Hadot
وفي: *Exercices spirituele et philosophie antique pp.*69-82,

التغيب عن جسده والتكثيف في ذاته لكل طاقة نفسه[1]. ولكن يجب أن نفهم بأن هذه القوى تأتي هنا لتأخذ مفعولها في اللعبة الخامة جدا لإيروس ؛ فهي تؤمن فيها السيطرة التي يستطيع سقراط أن يمارسها على ذاته ؛ وإذن فهي تؤهله في آن واحد لأن يكون أعلى موضوع حب يمكن للشباب أن يتجه نحوه، ولكن أيضا لأن يكون هو الوحيد الذي يستطيع أن يقود حبهم حتى الحقيقة. إن في اللعبة الغرامية التي كانت تتصارع فيها سيطرات متنوعة (سيطرة المحب الذي يبحث عن الإستيلاء على المحبوب، وسيطرة المحبوب الذي يحاول أن يفلت، والذي يحول المحب بهذه المقاومة إلى عبد)، يدخل سقراط نوعا آخر من السيطرة : السيطرة التي يمارسها سيد الحقيقة والتي تؤهله لها السيادة التي يمارسها على ذاته.

على هذا النحو، يمكن للإيروسية الأفلاطونية أن تظهر بمظاهر ثلاثة. إنها، من جهة، طريقة للجواب على صعوبة ملازمة، في الثقافة اليونانية، للعلاقات بين الرجال والغلمان : أي مسألة الوضع الذي جب إعطاؤه للغلمان كموضوعات متعة؛ ومن هذه الزاوية، فإن جواب أفلاطون يبدو فقط أنه أكثر تعقيدا وأكثر تبلورا من كل الأجوبة التي كان يمكنها أن تقترح في « المجادلات » المتباينة حول الحب، أو، تحت إسم سقراط، في نصوص إكزنوفون. وبالفعل، فإن أفلاطون يحل صعوبة موضوع المتعة بإحالة مسألة الفرد المحبوب على طبيعة الحب نفسه ؛ وذلك ببنينة علاقة الحب كعلاقة بالحقيقة، وبشطر هذه العلاقة وتعيينها عند المحبوب بنفس الدرجة كما عند المحب العاشق ؛ وبقلب دور الشاب المحبوب لجعله عاشقا لسيد الحقيقة. بهذا الحد، يمكننا أن نقول إنه يرفع التحدي الذي طرحته خرافة أرسطوفان : فقد أعطى لهذه الخرافة مضمونا حقيقيا ؛ وقد بين كيف أنه هو نفس الحب الذي، في نفس الحركة، يمكنه أن يجعل المرء paiderastès كما يجعله philerastès . ومن ثم، فإن اللاتناظرات، والإنفصامات، والمقاومات والهروبات التي كانت تنظم، في ممارسة الحب المشرف، العلاقات الصعبة دوما بين الذات الفاعلة والموضوع المطلوب، تفقد كليا سبب وجودها ؛ أو بالأحرى يمكنها أن تتطور حسب حركة أخرى مختلفة تماما، باتخاذها لشكل آخر وبفرضها للعبة مخالفة كليا : لعبة تدرج يعلم فيها سيد الحقيقة للغلام ما هية الحكمة.

1 - H. joly, *Le Renversement Platonicien*, 1974, pp. 61-70.

ومن هنا بالذات نرى أن الإيروسية الأفلاطونية ـ وهذا هو مظهرها الآخر ـ تدخل في علاقة الحب مسألة الحقيقة كمسألة أساسية. وذلك في شكل آخر مختلف تماما عن شكل «اللوغوس»(Logos) الذي ينبغي أن تخضع له الشهوات في إستعمال المتع. فمهمة العاشق (وستمكنه فعلا من بلوغ هدفه) هي أن يتعرف حقيقة على الحب الذي إستولى عليه. وهنا، فإن الجواب على تحدي أرسطوفان يحول الجواب الذي يتقدم به هذا الأخير: فليس النصف الاخر من ذاته هو الذي يبحث عنه الفرد عند الآخر؛ بل إنه الحق الذي تنتسب إليه نفسه. وبالنتيجة، فإن العمل الأخلاقي الذي ينبغي له القيام به سيكون هو إكتشاف هذه العلاقة بالحقيقة التي كانت هي السند الخفي لحبه، والتشبث بها بلا هوادة أبدا. وحينئذ نرى كيف ينزع التفكير الأفلاطوني إلى التحرر من أشكلة سائدة كانت تدور حول الموضوع والوضع الذي يجب منحه له، لتطرح مساءلة للحب ستدور حول الذات وحول الحقيقة التي تقدر عليها.

وأخيرا، فإن الإيروسية السقراطية، كما يظهرها أفلاطون، تطرح كثيرا من الأسئلة كانت، في الواقع، مألوفة في المناقشات حول الحب. إلا أنها لا ترمي إلى تعريف التصرف اللائق الذي قد تتوازن فيه المقاومة الكافية الطول للمحبوب والإحسان الكافي القيمة للمحب؛ بل إنها تحاول أن تحدد بأية حركة خاصة، وبأي جهد وبأي عمل على ذاته سيستطيع أيروس المحب أن يبرز ويقيم للأبد علاقته بالكينونة الحقة. وعوض إرادتها في أن ترسم مرة واحدة الخط الذي يسمح بفصل المشرف عن المذل، فإنها تبحث عن وصف النهج ـ بصعوباته، وطوارءه، وسقوطاته ـ الذي يقود إلى النقطة التي يعثر فيها على كينونته الخاصة. وفي هذه الإطار تشير «المأدبة» و«فيدر» إلى الإنتقال من إيروسية مشكلة على ممارسة «الغزل» وحرية الآخر إلى إيروسية تدور حول تزهد الذات والوصول المشترك إلى الحقيقة. ومن ثم، يتحول التساؤل: ففي التفكير حول «استعمال المتع»، كان التساؤل ينصب على المتع وديناميتها، التي كان من اللائق، بالتحكم في الذات، تأمين ممارستها الصحيحة وتوزيعها المشروع؛ أما في التفكير الأفلاطوني حول الحب، فإن التساؤل إنما يتعلق بالرغبة التي يجب إقتيادها إلى موضوعها الحقيقي (الذي هو الحقيقة)

بالتعرف عليه في ذاته وبما هو في كينونته الحقة. إن حياة الإعتدال، كما توصف في «القوانين»، هي وجود «هين على كل الوجوه، بآلام هادئة، ومتع هادئة، ورغبات لينة، وغرامات بلا جنون»[1]. فنحن هنا في نظام إقتصاد للمتع تؤمنه السيطرة التي تمارسها الذات على الذات. وللنفس التي يصف «فيدر» رحلاتها وأشواقها الغرامية، يعين كذلك، إذا أرادت أن تحصل على مكافأتها والعثور على وطنها في ما فوق السماء، أن تعيش «حمية منظمة» (tetagmenè diaitè) مؤمنة لأنها «سيدة ذاتها» وأن لها «هم القياس»، ولأنها حولت إلى «عبودية كل ما يؤَّلد الرذيلة» وتمنح، على عكس ذلك «الحرية لما ينتج الفضيلة»[2]. ولكن المعركة التي كان عليها أن تخوضها ضد عنف شهواتها، لم يكن لها أن تقودها إلا في علاقة مزدوجة بالحقيقة: علاقة برغبتها الخاصة المسؤولة في كينونتها، وعلاقة بموضوع رغبتها متعرف عليه ككينونة حقة.

على هذا النحو نرى كيف تتحدد إحدى النقاط التي سيتكون فيها التساؤل حول إنسان الرغبة. الأمرالذي لا يعني بأن الإيروسية الأفلاطونية قد تخلت فجأة وبكيفية نهائية عن أخلاقية المتع وعن إستعمالها. بل، على عكس ذلك، سنرى كيف أن هذه الأخلاقية قد إستمرت في التطور والتحول. ولكن التقليد الفكري الذي سيصدر عن أفلاطون سيلعب دورا مهما حينما ستعاد، لاحقا فيما بعد، بلورة أشكلة السلوك الجنسي إنطلاقا من نفس الشهوة وكشف خباياها.

إن هذا التفكير الفلسفي بخصوص الغلمان يحتوي على مفارقة تاريخية. لقد منح اليونان لهذا الحب الذكوري، وبشكل أدق لهذه الحب الموجه للغلمان الصغار والمراهقين، الحب الذي سيدان فيما بعد طويلا وبقسوة بالغة، منحوه مشروعية يحلو لنا التعرف فيها على دليل الحرية التي كانوا يتمتعون بها في هذا الميدان. ومع ذلك، وبخصوص هذا الحب بالذات، أكثر بكثير من موضوع الصحة (التي كانوا ينشغلون بها أيضا)، وأكثر بكثير من موضوع المرأة والزواج (الذي كانوا يعنون بتنطيمة الجيد)، عملوا على صياغة متطلب بالقساوة الأكثر صرامة. أكيد أنهم،

1- Platon, *Lois*, V, 734 a.

2 - Platon, *Phèdre*, 256 a-b.

ماعدا الإستثناء، لم يدينوه ولا حرموه. ومع ذلك، ففي التفكير حول حب الغلمان بالضبط ظهرت صياغة مبدأ «إمتناع لامتناهي»، ومثل تخل يقدم عنه سقراط، بمقاومته الصلبة التي لا تلين للأغراء، أكبر نموذج، وبالتالي موضوع أن هذا التخلي إنما يملك بذاته أعلى قيمة روحية. وبطريقة يمكنها أن تفاجأ من أول نظرة، نرى، في الثقافة اليونانية وبخصوص حب الغلمان، تكون بعضا من العناصر الأساسية لأخلاقية جنسية سترفضه وباسم هذا المبدإ بالذات : مستلزم تناظر وتبادلية في العلاقة الغرامية، وضرورة معركة صعبة وطويلة النفس مع الذات، والتطهير التدريجي لحب لا يتوجه إلا للكينونة ذاتها لحقيقته، وتساؤل الإنسان حول نفسه كذات للرغبة.

ولعلنا قد لا ندرك الجوهري في المسألة إذا تخيلنا أن حب الغلمان قد أنتج محظوره الخاص، أو أن غموضا خاصا بالفلسفة لم يقبل بواقعيته إلا باشتراط تجاوزه. إنه يجب أن نضع نصب أعيننا دوما بأن هذه ا«الزهدية» لم تكن كيفية لإحتقار حب الغلمان ؛ بل كانت على العكس من ذلك طريقة لأسلبته، وبالتالي لإعطائه شكلا وصورة، ولتقييمه عاليا. ولكن يبقى مع ذلك أنه كان هناك في كل هذا متطلب إمتناع كلي وإمتياز ممنوح لمسألة الرغبة كانا قد أدخلا عناصر لم يكن من السهل موضعتها داخل أخلاق كانت تنتظم حول البحث في إستعمال المتع.

خاتمة

وإذن، ففي حقل الممارسات المعترف بها (ممارسة الحمية، ممارسة التدبير المنزلي، وممارسة « مغازلة » الغلمان الشباب)، وإنطلاقا من الأفكار التي كانت تنزع إلى بلورتها، تساءل قدماء اليونان حول السلوك الجنسي كرهان أخلاقي، وحاولوا تعريف شكل الإعتدال الذي كان مطلوبا فيه.

غير آن هذا لا يعني أن اليونان بصفة عامة لم يكونوا يهتمون بالمتع الجنسية إلا إنطلاقا من وجهات النظر الثلاثة هذه. بل قد نجد في الآداب التي تركوها لنا كثيرا من الشواهد تؤكد وجود موضوعات أخرى وإنشغالات أخرى. ولكن إذا إقتصرنا، كما أردت أن أفعل هنا، على الخطابات التقعيدية التي حاولوا من خلالها أن يفكروا وينظموا سلوكهم الجنسي، فإن هذه المراكز الثلاثة للأشكلة تظهر على أنها أكثر المراكز أهمية بكثير. فحولها طور قدماء اليونان فنونا للحياة، والتصرف و« إستعمال المتع » حسب مبادئ متشددة وصارمة.

يمكن، من النظرة الأولى، أن يتكون لدينا إنطباع بأن هذه الأشكال المختلفة من التفكير كانت قد إقتربت كثيرا من أشكال الصرامة التي سنجدها فيما بعد في المجتمعات الغربية المسيحية. وعلى كل حال، يمكن أن تستهوينا فكرة تصحيح التقابل الذي لا زال ساري المفعول بين فكر وثني « متساهل » مع ممارسة « الحرية الجنسية » والأخلاقيات الحزينة والتقليدية التي ستعقبه. وبالفعل ينبغي أن نفهم جيدا بأن مبدأ إعتدال جنسي صارم وممارس بعناية هو مبدأ لا يؤرخ بالمسيحية، بطبيعة الحال، ولا بالعصر القديم المتأخر، ولا حتى بالحركات المتشددة التي عرفت

مع الرواقيين مثلا، في العصر الهللينستي والروماني. فمنذ القرن الرابع قبل الميلاد نجد الفكرة مصاغة بكثير من الوضوح أن النشاط الجنسي هو في حد ذاته خطير بما فيه الكفاية وباهض الثمن، ومرتبط بقوة بفقدان المادة الحيوية، وأنه يستلزم إقتصادا دقيقا يجب أن يحده طالما أنه ليس ضروريا ؛ ونجد أيضا نموذج علاقة زوجيه تتطلب من طرف الزوجين إمتناعا متساويا عن كل متعة « خارج زوجية » ؛ وأخيرا نجد موضوعة تخلي الرجل عن كل علاقة جسدية بغلام ما. مبدأ عام للإعتدال، إعتقاد بأن المتعة الجنسية يمكنها أن تكون شرا، ترسيمة إخلاص زوجي أحادي دقيق، مثل تعفف صارم : ليس بالطبع حسب هذا النموذج كان يعيش قدماء اليونان ؛ ولكن، الم يَصُغْ الفكر الفلسفي والأخلاقي والطبي الذي تكون بينهم بعضا من المبادئ الأسياسية التي يبدو أنه لم يكن على أخلاق لاحقة - وبشكل فريد تلك التي وجدت في المجتمعات المسيحية - سوى أن تستعيدها ؟ غير أنه، لا يمكننا أن نكتفي بهذا ؛ فالتعليمات يمكنها أن تتشابه شكليا ؛ ولكن هذا لا يثبت في النهاية غير ضحالة ورثابة المحظورات. إن الكيفية التي كان النشاط الجنسي مشكلا بها ومعترفا به، ومنظما كرهان أخلاقي ليست متجانسة مع هذا الشيء الوحيد أن ما هو مباح أو محرم، مأمور به أو منهى عنه متماثل.

وكما رأينا ذلك في حينه، فالسلوك الجنسي تشكل كميدان للممارسة الأخلاقية، في الفكر اليوناني، في صورة « أفروديسيا »، أي أفعال متعية تتعلق بحقل صراعي لقوى صعبة على الضبط ؛ وهي تستدعي، لتأخذ شكل تصرف مقبول عقلانيا وأخلاقيا، تشغيل إستراتيجية للقياس واللحظة، للكمية والمناسبة ؛ وتنزع هذه الإستراتيجية، كما إلى نقطة كمالها ونهايتها، إلى تحكم دقيق في النفس تكون فيه الذات « أقوى » من نفسها حتى في ممارسة السلطة التي تمارسها على الآخرين. غير أن متطلب الصرامة الذي يتضمنه تشكيل هذه الذات التي هي سيدة نفسها لا يتقدم في شكل قانون كوني ينبغي على كل واحد وعلى الجميع أن يخضعوا له؛ ولكن بالأحرى كمبدأ أسلبة للسلوك بالنسبة لأولئك الذين يريدون أن يعطوا لوجودهم أجمل وأكمل شكل ممكن. وإذا شئنا أن نحدد أصلا لهذه الموضوعات الكبيرة والقليلة التي شكلت أخلاقنا الجنسية (انتماء المتعة

إلى الميدان الخطير للشر، واجب الإخلاص الزوجي الأحادي، اقصاء الشركاء من نفس الجنس)، فإنه لا ينبغي أن ننسبها إلى هذا الوهم الذي ندعوه الأخلاق «اليهودية ـ المسيحية» وحسب، ولكن وبالخصوص يجب ألا نبحث فيها عن الوظيفة اللاتزمانية للمحظور، أو الشكل الدائم للقانون. إن الصرامة الجنسية التي حثت عليها الفلسفة اليونانية مبكرا لا تتجذر في لازمانية قانون قد يأخذ بالتناوب الأشكال المتنوعة تاريخيا للقمع : بل إنها تتعلق بتاريخ هو، لفهم تحولات التجربة الأخلاقية، أكثر حسما من تاريخ المدونات : تاريخ لـ «الأخلاقية» مفهوم على أنه التبلور لشكل من العلاقة بالذات تتيح للفرد أن بتشكل كذات لسلوك أخلاقي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن كل واحد من الفنون الثلاثة الكبرى للتصرف، من تقنيات الذات الثلاثة الكبرى، التي كانت مفصلة في الفكر اليوناني ـ الإغتدائي والإقتصادي والإيروسي ـ قد إقترح إن لم يكن أخلاقا جنسية خاصة، فعلى الأقل تغييرا فريدا في التصرف الجنسي. ففي هذه البلورة لمستلزمات الصرامة، لم يبحث قدماء اليونان عن تعريف مدونة للتصرفات الملزمة للجميع وحسب، ولكنهم لم يبحثوا أيضا عن تنظيم السلوك الجنسي كميدان يتعلق في كل جوانبه بنفس المجموع الواحد من المبادئ.

فعلى مستوى الإغتذاء والحمية الغذائية، نجد شكلا من الإعتدال معرفا بالإستعمال المقاس والمناسب للمتع ؛ وقد كانت ممارسة هذا الإعتدال تستدعي إنتباها مركزا بالخصوص على مسألة «اللحظة» وعلى الترابط بين الحالات المتغيرة للجسد والخصائص المتبدلة للفصول ؛ وفي قلب هذا الإنشغال كان يتجلى الخوف من العنف والخشية من الإنهاك، والهم المزدوج لبقاء الفرد والحفاظ على النوع. وعلى مستوى فن الإقتصاد، نجد شكلا من الإعتدال معرفا ليس أبدا بالإخلاص المتبادل بين الزوجيين، ولكن بإمتياز معين يحفظه الزوج لزوجته الشرعية التي يمارس عليها سلطته ؛ والرهان الزمني فيه ليس هو إدراك اللحظة المناسبة، ولكن هو الحفاظ، على طول الحياة، على بنية تراتبية معنية خاصة بتنظيم البيت الأسري ؛ ولأجل أن يؤمن هذا الدوام يجب على الرجل أن يتهيب من كل إفراط ويمارس التحكم في ذاته في

التحكم الذي يمارسه على الآخرين. وأخيرا، فإن الإعتدال الذي تطلبه الإيروسية هو أيضا من نوع آخر : فحتى إذا كانت لا تفرض الإمتناع الخالص البسيط، فقد رأينا بأنها تنزع إليه وأنها تحمل معها مثل تخل عن كل علاقة جسدية مع الغلمان. وترتبط هذه الإيروسية بإدراك للزمن مختلف جدا عن الإدراك الذي نجده بخصوص الجسد أو بخصوص الزواج : إنه تجربة زمن عابر يقود حتما إلى نهاية قريبة. أما بالنسبة للهم الذي يحركها، فهو هم الإحترام الواجب لرجولة المراهق ولوضعه المقبل كرجل حر : فالأمر لم يعد ببساطة بالنسبة للرجل أن يكون سيد متعته ؛ ولكن الأمر صار يتعلق بمعرفة كيف يمكن تخصيص مكان لحرية الآخر في التحكم الذي يمارس على الذات نفسها وفي الحب الحقيقي الذي يحمل له. وفي النهاية، ففي هذا التفكير بخصوص حب الغلمان بالذات طرحت الإيروسية الأفلاطونية مسألة العلاقات المعقدة بين الحب والتخلي عن المتع والوصول إلى الحقيقة.

يمكننا هنا أن نذكر بما كتبه ك. ج. دوفير (K.J.Dover) منذ عهد قريب : « لم يرث اليونان معتقد أن قوة إلهية قد كشفت للبشرية مدونة قوانين تنظم السلوك الجنسي، ولم يرعوه هم أنفسهم. كذلك لم تكن لهم مؤسسة تملك سلطة الحرص على إحترام محظورات جنسية معينة. فبمواجهتهم لثقافات أقدم وأغنى وأكثر تبلورا من ثقافتهم، شعر اليونان بأنهم أحرارا في الاختيار، والتكيف والتطور وبالخصوص في التجديد »[1]. إن التفكير حول السلوك الجنسي كميدان أخلاقي لم يكن عندهم كيفية لإستضمار، وتبرير أو تأسيس مبدئي لمحظورات عامة مفروضة على الجميع؛ لقد كانت بالأحرى، بالنسة لأصغر جزء من السكان يشكله الراشدون الذكور الأحرار، طريقة لبلورة جمالية للوجود، وفن مفكر لحرية مدركة كلعبة للسلطة. إن الأخلاقيات الجنسية التي هي جزئيا في أصل أخلاقياتنا كانت تنهض على منظومة شديدة جدا من اللامساواة والإكراهات (وبالخصوص فيما يتعلق بالنساء والعبيد)؛ ولكنها تأشكلت في الفكر على أنها العلاقة بالنسبة لرجل حر بين ممارسة حريته وأشكال سلطته ووصوله إلى الحقيقة.

1 - K. J. Dover, L'*Homosexualité grecque*, p. 247.

وإذا القينا نظرة إجمالية، مختصرة جدا، على تاريخ هذه الأخلاقيات وعلى تحولاتها على مدى زمني طويل، يمكننا أن نسجل أولا إنتقالا في اللهجة. فمن الواضح، في الفكر اليوناني الكلاسيكي، أن العلاقة مع الغلمان هي التي تشكل النقطة الأكثر رهافة والمركز الأكثر نشاطا للتفكير والبلورة ؛ فهنا بالذات تستدعي الأشكلة أشكال الصرامة الأكثر دقة. والحال أن خلال تطور بطيء جدا يمكننا أن نرى هذا المركز ينتقل : **فحول المرأة ستتمحور** شيئا فشيئا كل المشكلات. الأمر الذي لا يعني **بأن حب الغلمان سوف** لن يبقى ممارسا، ولا أنه سيكف عن التعبير عن نفسه، **ولا أن التساؤل حوله** لم يعد واردا. ولكن المرأة والعلاقة بالمرأة هما اللتين ستسجلان اللحظات القوية في التفكير الأخلاقي حول المتع الجنسية : سواء في شكل موضوعة العذرية، والأهمية التي يتخذها التصرف الزواجي، أو القيمة الممنوحة لعلاقات التناظر والتبادلية بين الزوجين. ويمكن أن نرى، من جهة أخرى، إنتقالا جديدا لمركز الأشكلة (وهذه المرة من المرأة نحو الجسد) في الاهتمام الذي تجلى إنطلاقا من القرن السابع عشر والثامن عشر في موضوع جنسانية الطفل، وبصفة عامة بخصوص العلاقات بين السلوك الجنسي والإستواء والصحة.

ولكن في ذات الوقت الذي تمت فيه هذه الإنتقالات، سيحدث توحيد معين للعناصر التي يمكننا أن نجدها موزعة على مختلف « فنون » إستعمال المتع. فلقد كان هناك التوحيد المذهبي ـ الذي كان القديس أوغسطين أحد رموزه الفاعلة ـ الذي أتاح، في نفس المجموع النظري، تفكير لعبة الموت والخلود، مؤسسة الزواج وشروط النفاذ إلى الحقيقة. ولكن حدث أيضا توحيد يمكننا أن نقول عنه بأنه « عملي »، وهو التوحيد الذي أعاد محورة مختلف فنون الوجود حول كشف الذات، وإجراءات التطهير والمعارك ضد الشهوة. ومن ثم، فإن الشيء الذي تمكن من التموضع في قلب أشكلة التصرف الجنسي، لم يعد هو المتعة بجمالية إستعمالها، ولكن الرغبة وتأويليتها المطهرة.

على أن هذاالتغيير إنما سينتج عن سلسلة كاملة من التحولات. وعن هذه التحولات في بداياتها، حتى قبل تطور المسيحية، لنا شهادة في تفكير الأخلاقيين والفلاسفة والأطباء في القرنين الأولين من عهدنا.

فهرس الموضوعات

الفصل الثالث

الإقتصادي

الفصل الرابع

الإيروسية

الفصل الخامس

الحب الحقيقي

تاريخ الجنسانية

استعمال المتع

إن المشروع الابتدائي لهذه السلسلة من الدراسات ، الذي عرض في كتاب «إرادة العرفان» (1976) ، لم يكن هو إعادة بناء تاريخ السلوكات والممارسات الجنسية ، ولا تحليل الأفكار (العلمية ، الدينية ، أو الفلسفية) التي تم من خلالها تمثل هذه السلوكات ؛ وإنما كان هو فهم كيف تشكل ، في المجتمعات الغربية الحديثة ، شيء مثل «تجربة «ل» الجنسيانية» ، وهذه مقولة مألوفة لدينا ولكنها لم تظهر مع ذلك قبل بداية القرن التاسع عشر .

إن الحديث عن الجنسانية كتجربة فريدة تاريخيا يفترض القيام بكتابة جينيالوجيا للذات الراغبة ، وبالتالي العودة ليس إلى بدايات التقليد المسيحي وحسب ، وإنما أيضا إلى الفلسفة اليونانية القديمة .

وهكذا ، فبانطلاقه من المرحلة الحديثة وبرجوعه ، فيما وراء المسيحية ، إلى العهد القديم ، كان ميشال فوكو يصطدم بسؤال بسيط جدا وعام جدا في آن واحد ؛ لماذا يشكل السلوك الجنسي ، والأنشطة والمتع المتعلقة به ، موضوع انشغال أخلاقي؟ لماذا هذا الهم الأخلاقي الذي ظهر ، حسب لحظات مختلفة ، أكثر أو أقل أهمية من الانشغال الأخلاقي الذي انصب على ميادين أخرى من الحياة الفردية أو الجماعية ، مثل السلوكات الغذائية أو القيام بالواجبات المدنية؟ إن هذه الأشكلة للوجود ، المطبقة على الثقافة اليونانية -اللاتينية ، ظهرت بدورها مرتبطة بمجموعة من الممارسات يمكن أن تسمى بـ «فنون الوجود» أو «تقنيات الذات» كانت من الأهمية القصوى بمكان لتستحق أن تخصص لها دراسة كاملة .

من هنا ، في نهاية المطاف ، إعادة توجيه ومركزة هذه الدراسة الشاملة حول جينيالوجيا انسان الرغبة منذ العهد اليوناني الكلاسيكي حتى القرون الأولى للمسيحية ، وتوزيعها على ثلاثة أجزاء تشكل كلا واحدا :

- «استعمال المتع» يدرس الكيفية التي تم بها تفكير السلوك الجنسي في الفكر اليوناني الكلاسيكي كميدان للتقديرات والاختيارات الأخلاقية ، وأنماط التذويت التي كان هذا الفكر يحيل عليها . المادة الأخلاقية ، أنماط الأخضاع ، أشكال بناء الذات والغائية الأخلاقية ، وكيف أن الفكر الطبي والفلسفي قد بلور هذا «الاستعمال للمتع» وصاغ بخصوصه بعض موضوعات الصرامة التي ستصير فيما بعد متواترة حول أربع محاور للتجربة . العلاقة بالجسد ، والعلاقة بالزوجة ، والعلاقة بالغلمان والعلاقة بالحقيقة .

- «الانشغال بالذات» ويحلل هذه الأشكلة في النصوص اليونانية واللاتينية للقرنين الأولين من العهد المسيحي ، وتغيير الاتجاه الذي عرفته داخل فن للحياة هيمن عليه الانشغال بالذات نفسها .

- «اعترفات الجسد» وتعالج ، أخيرا ، تجربة الشهوة الجسدية في القرون الأولى المسيحية ، والدور الذي لعبته فيها التأويلية والكشف المطهر للرغبة .

وقد توفي ميشال فوكو دون أن يتمكن من إصدار هذا الجزء الأخير . وقد ترك وصية تمنع منعا كليا أن ينشر أي مكتوب بعده لم يوافق عليه . لذلك لن يجد القارئ هنا سوى الجزأين الأولين . «استعمال المتع» و«الانشغال بالذات» ، مع المقدمة العامة التي هي «إرادة العرفان» .



صورة الغلاف للفنان الفرنسي
DESPIERRE - Hellade 1970

ISBN 9981-25-309-X
9 789981 253094